ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 117 ABRIL-JUNIO 1956 VOL. 30

SUMARIO

Págs.

MENDIZÁBAL, LUIS M.ª, *El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico* ... 147
YANGUAS, A., *De amplexu Reservato* 197

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ESCANCIANO, ELISEO, *¿Sacramento e indisoluble? Del matrimonio con dispensa de disparidad de cultos* 227
ZALBA, MARCELINO, *Moralistas a favor del abolicionismo* 239

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Riedmann, L., *Die Wahrheit des Christentums*, 3 t.—Lang, A., *Fundamentaltheologie*, 2 t.—Casanovas, I., *Apologética de Balmes.*—Bujanda, J., *El origen del hombre y la teología católica.*—Gerard, P., *Catecismo en ejemplos*, 3 t.—Gaechter, P., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Studien.*—Coathalem, H., *Le parallélisme entre la S. Vierge et l'Eglise dans la Tradition.*—Brunner, A., *Conocer y creer.*—Fernández, C., *Metafísica del Conocimiento en Suárez.*—Robert, A.-Tricot, A., *Introduction à l'étude des Saintes Écritures.*—Schneider, H., *Das Buch Daniel, der Klagelieder, Baruch.*—Bonsirven, J., *Epître de Saint Jean.*—Moschner, F., *Das Himmelreich in Gleichnissen.*—Arregui, A.-Zalba, M., *Compendio de Teología Moral.*—Caruso, I., *Análisis psíquico y síntesis existencial.*—Tomás de Aquino, S., *Suma teológica*, t. IV.—*Encíclica de Pío XII sobre la virginidad.—Cuestiones morales sobre el matrimonio.—Moral profesional.* Conferencias.—Meseguer, D., *Juventud y moral.*—Pelayo de Zamayón, *La propiedad y el salario justo.*—Meneses, J., *Por una auténtica espiritualidad seglar.*—Navarro, S., *Problemas médico-morales.*—Alv. Herrera, F., *La misión sacerdotal.—Die Messe in der Glaubensverkündigung.*—Baumann, T., *La Misa Romana.*—Parsch, P., *Sigamos la Misa.*—Olgiati, F., *Silabario del Cristianismo.*—Poppe, E., *Cartas a los Sacerdotes. Vitaminas Espirituales.*—Gomá, I., *El valor educ. de la Liturgia.*—L. Martínez, N., *Los judaizantes castellanos y la Inquisición.—Spanische Forschungen*, t. 10.—Arquero, F., *La Virgen de Atocha.*—S. Díaz, J., *Los votos concepcionistas de Madrid.*—Scherz, G., *Im Rufe der Heiligkeit.—La santidad sacerdotal.*—Cavatoni, A., *Letanía de la S. Virgen.—Sobre la perfección cristiana.* Ponencias.—M. de la Muñoza, *Medios modernos de apostolado.*—M. Almendres, *Los vicarios del amor.*—Alfonso M.ª de Ligorio, S., *Obras ascéticas*, t. 2.º—Bonis, S., *Posición filosófica de Menéndez Pelayo.*—Chufré Gomá, M., *Estampas Marianas.*—V. Iñiguez, *Pro eis... Hostia* 255

CRONICA

La XV Semana Teológica Española, por *José M.ª Dalmau* 286
LIBROS RECIBIDOS 290

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1956 SON:

España	80 ptas.
Extranjero	110 »
Número suelto	25 »
Número atrasado	30 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

El Homoousios Preniceno Extraeclesiástico

INTRODUCCION

El «homoousios» constituyó la manzana de la discordia en el Concilio Niceno. Rebotaba en la calcárea resistencia, no sólo del bloque arriano, sino aun en la de otros elementos no emparentados con sus doctrinas. Atanasio mismo no hacía excesivo hincapié en el término, con tal de que se admitiese el contenido conceptual del mismo. Contra el «homoousios» se objetaba que era ajeno a la Escritura [1] y que había sido condenado en el Concilio particular Antioqueno de 268 [2].

El salto de una condenación eclesiástica a una canonización conciliar del «homoousios» sugiere ya de por sí las dificultades de significado y contenido que implica. Tanto más si se considera la posthistoria del término en las corrientes homoiousianas y en las pretendidas neonicenas.

Los historiadores del Dogma, siguiendo las huellas de estudios realizados preferentemente por la Crítica independiente alemana, han adoptado un patrón común de explicación de los hechos y de afirmaciones históricas, contentándose los católicos con frenar al borde de las últimas conclusiones [3]. Tiene razón LEBON al enunciar valerosa-

---

[1] ATANASIO, *De Synodis*, c. 36.

[2] ATANASIO, *De Synodis*, c. 43; HILARIO, *De Synodis*, c. 81.

[3] En el fondo está la obra de ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha 1867; y GUMMERUS *Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig 1900. Sobre la precisión de esta última obra, cf. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'ortodoxie*, en RevHistEccl 4 (1903) 189-206; 411-431. De entonces no se ha escrito nada importante sobre la teología homoiousista. Sobre esta base han venido HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [4], II, 253, 263, 266 s.; LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906, p. 156 s.; SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II, Leipzig 1910, p. 173. Un intento de establecer el control textual de la teoría es el realizado por BETHUNE-BAKER, *The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed*, Cambridge 1901.

mente una nueva ruta metodológica en estos problemas [4], ya sugerida y seguida por ORTIZ DE URBINA en su monografía sobre el Símbolo Niceno [5].

> «La solution du problème du néonicenisme ne peut être obtenue que par la comparaison de ce que fut *réellement* la théologie des Homoïousiens avec ce qu'est *réellement* celle des Cappadociens, mais cette comparaison fournit une réponse claire et sûre» [6].

Lo que LEBON afirma de la posthistoria del Niceno hay que extenderlo a todo el campo del «homoousios». Estamos ya habituados a modos de exponer determinados procesos históricos, que en realidad distan mucho de haber sido objeto de un estudio detallado y serio. No puede uno menos de admirar el aplomo con que autores de innegable autoridad escriben afirmaciones como la siguiente:

> «In übrigen widerspricht —strenggenommen— das ἐκ τῆς οὐσίας dem ὁμοούσιον; letzteres lässt Vater und Sohn dieselbe Substanz sein, ersteres lässt den Sohn aus der Substanz des Vaters hervorgehen» [7].

Para ver cuán mal se encuadran tales afirmaciones en la mentalidad de la época, basta la mera comparación con este otro texto de Eusebio de Nicomedia:

> «Si el Hijo hubiera sido engendrado de la sustancia del Padre, le convendría el predicado «ingénito» y poseería la identidad de naturaleza con el Padre» [8].

La prehistoria del «homoousios» apenas si ha sido tocada explícitamente por ningún autor hasta los tiempos recientes. Encontramos afirmaciones aisladas en grandes obras como las de HARNACK y SEEBERG [9]. BETHUNE-BAKER estudia más de propósito la prehistoria del «homoousios» dedicando una pequeña parte de su trabajo al uso del término en Ireneo y Tertuliano. En Ireneo recoge naturalmente algunos pasajes gnósticos. Pero su contenido preniceno extraeclesiás-

---

[4] LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, en RevHistEccl 47 (1952) 485-529.

[5] ORTIZ DE URBINA, *El Símbolo Niceno*, Madrid 1947.

[6] LEBON, *Le sort du consubstantiel nicéen*, en RevHistEccl 47 (1952) 491.

[7] SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 42, n. 2.

[8] *Carta a Paulino*, en TEODORETO, *H. E.* I, 6: MG 82, 916A.

[9] HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 4. edic. I, 284-285; II, 197; SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, p. 40, n. 1.

tico es casi nulo [10]. STRONG, alabando su estudio, juzga así la obra de BETHUNE-BAKER:

> «I cannot think that the author has given sufficient weight to the influence of greek philosophy in his account of the word» [11].

Más extenso es el estudio de STRONG sobre la historia del término teológico «sustancia», recorriendo su contenido en Platón, Aristóteles, Filón, Plotino, Orígenes y la controversia de Nicea [12]. El trabajo, además de no ser excesivamente preciso ni exhaustivo, presenta el inconveniente de ceñirse a las grandes figuras de la filosofía sin descender a la significación concreta en corrientes populares. Hace la impresión de los juicios de S. Hipólito al encuadrar las doctrinas de los diversos gnósticos en las categorías de Aristóteles o Pitágoras. En todo caso apenas si dedica unas líneas a recoger algunos textos sobre el «homoousios» en Ireneo.

Recientemente KELLY en su serena y ponderada obra dedica página y media al «homoousios» preniceno extraeclesiástico concluyendo con esta sencilla y decidida frase:

> «Here again the dominant meaning is the generic one» [13]

Aun es más decidido PRESTIGE en el capítulo que dedica al «homoousios»:

> «This word demands full investigation, both in its secular meaning, and, above all, in its long association with theological discussion. The original signification of homoousios, apart from all theological technicallity, is simply «made of the same stuff». «Stuff» here bears a generic sense, necessarily, since no objects of physical experience are composed of identical portions of matter; it really means «kind of stuff» [14].

Y partiendo de esta base a priori inconcusa propone varios textos sin detenerse en su análisis.

La monografía más completa escrita hasta ahora sobre el tema, y a nuestro juicio la más perfecta, es la dedicada por el P. ORTIZ DE URBINA al símbolo Niceno [15]. Abarca respecto del «homoousios» los

---

[10] BETHUNE-BAKER, *The meaning of Homoousios*, en *Texts and Studies* 7 (1901) 1-83.

[11] STRONG, en «Journ. of theol. Stud» 3 (1901/2) 40 nota final.

[12] STRONG, *History of the theological term «substance»*, en «Journ. of theol. Stud.» 2 (1900/1) 224 s.; 3 (1901/2) 22 s.

[13] KELLY, *Early christian creeds*, London 1952, p. 245.

[14] PRESTIGE, *God in patristic Thought*, London 1950, p. 197.

[15] ORTIZ DE URBINA, *El símbolo niceno*, Madrid 1947.

tres estadios que concebimos ideales para el estudio completo de la materia:

1) El Homoousios preniceno extraeclesiástico.

2) El Homoousios preniceno eclesiástico.

3) Las controversias de Antioquía y Nicea.

Pero aun siendo la monografía más extensa y completa, en cuanto se refiere al Homoousios preniceno extraeclesiástico no pasa de una proposición somera de los datos.

Nos ha parecido, por tanto, que podría ser útil a la investigación el seguir sus huellas, continuando la labor lenta y monótona del estudio de los textos completando en algún punto sus referencias. El trabajo es difícil por la maleabilidad de acomodación intelectual y la objetividad que supone. Fácilmente cede uno a la tentación de encuadrar en categorías modernas o en construcciones intelectuales simplificadoras a priori, expresiones que en su *realidad* interior distan mucho de nuestras concepciones. Nos hemos propuesto examinar el sentido real y concreto de cada expresión en cada escuela concreta que lo emplea, determinando cuál es el sujeto, cuál el término de la relación de consustancialidad y cuál la relación misma que los diversos autores establecen entre sujeto y término [16].

Ante la imposibilidad de abarcar en nuestro trabajo toda la Prehistoria del Homoousios, nos hemos ceñido al Homoousios Preniceno Extraeclesiástico, de cuyo estudio presentamos hoy una pequeña parte: El Homoousios en el Pleroma Valentiniano [17].

---

[16] Conste aquí mi agradecimiento y admiración al P. ANTONIO ORBE, que me ha orientado eficazmente en mis trabajos y puesto a mi disposición los elementos que él viene recogiendo en sus pacientes investigaciones.

[17] Las abreviaturas más usuales que aparecen en las notas son:

AAA = LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha*, I-II, Leipzig 1891-1898.

CH = NOCK-FESTUGIERE, *Corpus Hermeticum*, I-IV, Paris 1945-1954.

ET = Excerpta ex Theodoto, en CLEMENTE ALEJANDRINO, ed. STAEHLIN III, Leipzig, 1909; ed. SAGNARD, en *Sources Chrétiennes*, t. 23, Paris 1948.

RHT = FESTUGIERE, O. P., *La révélation d'Hermés Trismegiste*, III *Les doctrines de l'âme*, Paris 1953; IV *Le Dieu inconnu et la Gnose*, Paris 1954.

SVF = V. ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig 1903.

TU = *Texte und Untersuchungen.*

EL SISTEMA VALENTINIANO

La escuela designada con el nombre general de «Valentiniana» incluye numerosas ramas, con diferencias accidentales encabezadas por Maestros que les han comunicado sus nombres. Al lado de Valentín, inteligente cabeza de toda la Escuela, nos han conservado los heresiólogos los nombres de Tolomeo y Teódoto en la rama oriental, y de Heracleón, Marcos y Colabarso en la occidental.

Los Valentinianos son sin duda los más cristianos entre los gnósticos, eliminándose en ellos el aspecto de mitología pagana y formalmente astral que inunda los escritos de los otros gnósticos.

En la Gnosis Valentiniana recurre con frecuencia notable el término «homoousios», en los diversos planos de su Cosmogonía, tanto en el orden Pleromático como en el Pneumático y en el Psíquico-Hílico. Para poder localizar las referencias que iremos haciendo, expondremos antes brevemente todo el sistema valentiniano sin entrar en las diferencias accidentales que lo complican [1].

Dios Supremo.

El punto culminante e inicial de todo el orden del Ser lo constituye para los Valentinianos el Dios Supremo, denominado Bythos. Acentúan más o menos la superexistencia de este Dios, pero en todo caso, incluso en Heracleón y Tolomeo, posee un carácter enteramente

---

[1] Los textos valentinianos que conservamos son: La carta de Ptolomeo a Flora: en EPIFANIO, *Panar.* 30, 3; ed. QUISPEL, en *Sources Chrétiennes*, 24. Los Extractos de Teodoto: en CLEM. ALEJ.; ed. SAGNARD, en *Sources Chrétiennes*, 23. Los escritos gnósticos del Codex Jung: presentados por PUECH-QUISPEL, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 1-51. La Gran Noticia de IRENEO, *Adv. Haer.* I, 1, 1 - I, 8, 4; ed. HARVEY, Cambridge, 1857; MANUCCI, Roma, 1907. La noticia de S. Hipólito: *Ref.* VI, 29, 1 - 36, 4; ed. WENDLAND, III, 155, 15 - 166, 14. Los usos cultuales de Marcos: en IRENEO, I, 13, 21; ed. HARVEY, I, 115-125, 181-188. El comentario al Prólogo de S. Juan, de Ptolomeo, en IRENEO, I, 8, 5-6; ed. HARVEY, I, 75-80. Los fragmentos de Heracleón, en ORÍGENES, y CLEMENTE ALEJANDRINO; ed. BROOKE, *Texts and Studies*, I, 4 (1891) 50-108; VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christl. Gnosis*, p. 63-86. Los fragmentos de Valentín, en CLEMENTE ALEJANDRINO, HIPÓLITO y ANTIMO; ed. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte...*, p. 57-60. Carta doctrinal de Valentín, en EPIFANIO, *Panar.* 31, 5-6; ed. HOLL, I, 390, 6 - 395, 15. Otras noticias nos han llegado por las obras de TERTULIANO, EPIFANIO, FILASTRO, TEODORETO, EUSEBIO. Cf. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*; ORBE, *Estudios Valentinianos*; COLLANTES, *La Teología de Heracleón.* Disert. Roma, 1953.

reservado. Ese Bythos concebido ya como asexual, ya como bisexual, es el Ser infinitamente fecundo que piensa y quiere manifestarse al exterior y emite su Nous, igual y semejante al Bythos.

Este Nous es concebido ya como másculo-fémina, ya como cónyuge de Verdad. Es al mismo tiempo el Horos superior o límite que aisla el Dios supremo de todo el resto de los Seres, pleromáticos y extrapleromáticos [2].

Pleroma.

El Nous, primer paso del Padre abismal en su tendencia de manifestación ad extra, conociendo la finalidad de su emisión expresada en su misma esencia, emite el Logos, y en él toda la sustancia del Pleroma. El Logos es, pues, la semilla de todo el mundo futuro, pleromático y extrapleromático, aun cuando con diversa clase de actividad. A partir de él comienza la segunda tétrada: el mundo pleromático, común a todos los Valentinanos, es una expansión del Logos: una emisión de un único ser personal que se expresa en sus diversas potencialidades en orden a un mundo extrapleromático. En el Logos es hecha la Vida como principio de iluminación respecto de los hombres espirituales. Esta Vida es una disposición del Logos consustancial a él, en orden a plantar en los pneumáticos la semilla de la visión del Padre.

Logos y Vida producen el Par: Anthropos-Ecclesia, en que se contienen en germen y ejemplarmente todos los hombres espirituales.

De esta segunda tétrada: Logos-Zoé, Anthropos-Ecclesia, proceden los demás Eones. De Logos-Zoé, diez eones, con las características del orden sobrenatural; de Anthropos-Ecclesia, doce eones, con las características del orden natural. El último de estos eones es Sofía [3].

Caída de Sofía.

Por la ley de la deminoración, cada ser emitido sólo conoce al anterior. De ahí que necesariamente en el proceso evolutivo se introduce la ignorancia. A partir del Logos existe ya esa ignorancia intuitiva, conocida racionalmente; y consiguientemente un deseo tranquilo de

---

[2] VALENTÍN, *Fragm.* 2.7: VÖLKER; ET 29 IRENEO, I, 1, 3; I, 11, 1; I, 11, 3; I, 12, 1, 3; I, 14, 1; I, 15, 5; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 1-7; El Nous como Horos, en IRENEO, I, 11, 1.

[3] IRENEO, I, 1, 2; I, 8, 5-6; I, 11, 1; I, 12, 3; I, 17, 1; HERACLEÓN, en IRENEO, II, 4, 1; *Fragm.* 1, 11, 13, 16; BROOKE; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 8-30, 5; EPIFANIO, *Panar.* 31, 5-6; PSEUDO-TERTULIANO, c. 4; sobre el carácter de las emisiones de la década y dodécada, cf. ORBE, *Estudios Valentinianos.*

conocer al ser superior y en último término al Bythos. Más aún: el mismo Nous deseaba comunicar ese conocimiento a los eones; pero le detuvo el Silencio del Padre, que no quería dar esa visión inmediatamente, sino sólo después que los eones la hubieran deseado racionalmente. Aquella pasión fundamental de ignorancia, que existía silenciosa en todo el pleroma, estalla en Sofía, que llevada de su deseo desordenado rompe el orden pleromático y se deshace en un repugnante aborto: como un flujo de su sustancia que empieza a correr hacia abajo. Así se hace patente la inseguridad de todo el Pleroma, y todos los eones gimen con Sofía pidiendo remedio [4].

Eliminación de la pasión y confirmación del Pleroma.

Como respuesta a las súplicas de los eones, el Bythos por el Nous emite el Par Cristo-Espíritu Santo, que cortan el flujo de la sustancia pasional de Sofía [= crucifixión de Sofía] y confirman el Pleroma. El Horos sin cónyuge emitido por el Padre para eliminar a la pasión de Sofía, y designado también como «cruz», por la imagen del corte horizontal dado por el Horos al flujo vertical de Sofía, no es probablemente distinto del Cristo-Espíritu Santo: es la virtud del Cristo en cuanto separador y confirmador. La otra función del Par Cristo-Espíritu Santo es la de quitar la posibilidad misma del pecado en el Pleroma mediante la instrucción del Espíritu Santo y consiguiente formación que los iguala al Nous y les enseña a glorificar al Padre de modo digno de él.

El Pleroma así instruído y ordenado entona himnos de alabanza al Padre y en honor suyo emiten, poniendo cada uno lo mejor suyo, la fina flor del Pleroma: Jesús [5].

Fructificación de Sofía Achamoth.

La Sofía pasional echada fuera del Pleroma por el Cristo-Espíritu Santo quedó sin conocimiento, bulliente, informe, muerta. Hasta que el Salvador Jesús, en doble función de Logos y Nous, le da la formación primero según la sustancia, y luego la gnosis. El Salvador elimina de ella todo elemento pasional. Y una vez separados, concentra la enthymesis en elemento psíquico y las pasiones más gruesas en elemento hílico.

Los Hombres espirituales son el fruto de la visión del Cristo; o según otra versión, del recuerdo de los Eones en Sofía desterrada.

---

[4] IRENEO, I, 2, 1-3; I, 11, 2; ET 42; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 30, 6-8.

[5] HIPÓLITO, *Ref.* VI, 31-32, 2; IRENEO, I, 2, 4-6; I, 11, 1; ET 42; cf. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 18-26: Die himmlische Mauer.

En todo caso Sofía no les puede formar porque son consustanciales a ella. Entonces se vuelve a la formación del elemento psíquico e hílico. Para ello recibe las ideas del Logos-Salvador.

De la sustancia psíquica forma entonces al Demiurgo, instrumento suyo para la formación del Cosmos, rey de psíquicos e hílicos, pero Padre solamente de los psíquicos. Mientras constituye el Demonio las primicias del elemento hílico.

El orden topológico cósmico correspondiente al metafísico viene consiguientemente ordenado así: Pleroma - Ogdóada (Sofía) - Hebdómada (Demiurgo) - Atmósfera (Demonio) - Mundo material. En este mundo material está el hombre [6].

Antropología.

En paralelismo perfecto con la cosmografía, los Valentinianos conciben al Hombre pneumático en este mundo como una chispa del elemento pneumático de Sofía, que ha caído hasta la tierra revistiéndose al paso por las diversas regiones, de los elementos correspondientes a ellas. Así el hombre pneumático de aquí abajo está revestido del hombre psíquico de la Hebdómada, del hombre hílico de la atmósfera y del revestimiento material sensible de aquí abajo.

Pero no todos los Hombres son pneumáticos. Otros tienen únicamente el elemento psíquico revestido de hílico y material sensible, porque proceden sólo de la Hebdómada. Otros son puramente hílicos con revestimiento material sensible.

En medio de este mundo corruptible de vida átona, temporal y fluyente el mismo pneuma se debilita. Tiene que estar en lucha constante con la materia hasta que con la ayuda del Salvador se libera del mundo [7].

Soteriología.

La salvación es realizada por Jesús, el fruto común del Pleroma. En su descenso a la tierra va revistiéndose las capas antropológicas de las regiones por las que pasa, si es que éstas son capaces de salvación. El relato de la Anunciación expresa el revestimiento pneumático de parte del Espíritu Santo (= Sofía) y el psíquico de parte del Demiurgo (= Altísimo).

---

[6] VALENTÍN, *Fragm.* 5; VÖLKER; IRENEO, I, 4, 1-2, 5; I, 5, 1, 3; I, 11, 1; I, 14, 2; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 32, 2 - 34, 8; ET 7, 5. 28. 33.39.48. 56 68; HERACLEÓN, *Fragm.* I, 2. 40.46.47: BROOKE.

[7] IRENEO, I, 5, 5-6; I, 13, 6; I, 21, 4; ET 50.55; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 34, 3-8; HERACLEÓN, *Fragm.* 13.24.40.44; BROOKE; cf. COLLANTES, *La teología de Heracleón.* Véase QUISPEL, *La conception de l'Homme dans le Gnosticisme Valentinien,* en «Eranos Jahrb.» 15 (1947) 249-286.

El Cristo psíquico prestado por el Altísimo y el Pneumático dado por Sofía entran ocultamente en el seno de la Virgen María para formarse allí su cuerpo personalmente. La Virginidad en el parto es consecuencia de la constitución psíquica del cuerpo de Cristo.

Este cuerpo es real y verdadero, aunque no material. Es naturalmente invisible, pero pasible, de modo que será sacrificado.

El Salvador viene a iluminar a los pneumáticos y a salvar a los psíquicos. Todos los pneumáticos se salvarán por naturaleza. No así todos los psíquicos, puesto que éstos pueden inclinarse a una parte o a otra, pudiendo salvarse en la Ogdóada o ser entregados a las fuerzas destructoras y aniquilados. Los hílicos no tienen remedio, como tampoco las potencias del mal. Y no porque sean reprobados, sino porque su naturaleza es así.

Cuando el Salvador habla, a veces es el Cristo pneumático que habla a los suyos, a veces el Cristo psíquico que habla a los de su misma naturaleza. Es la Revelación de Jesús, que llevará la iluminación a los que se tienen que salvar por medio de la Fe: imperfecta en los psíquicos, Fe intuitiva y gnóstica en los pneumáticos [8].

Iluminación y ascensión espiritual.

Por la revelación del Salvador el psíquico que primero estaba sumergido en *silencio* en la vida del mundo cree con la fe primero vaga y luego *fe pura,* aunque imperfecta. Así recibe la fuerza del Cristo psíquico que le sostiene en la lucha del mundo.

El pneumático vive también primeramente en medio del mundo sin distinguirse de los otros elementos. Los demonios han ultrajado su templo. Por la influencia del Salvador se va separando del mundo. Superada la vida hílica, por la fe psíquica y apartamiento del mundo, el semen pneumático despierta y tiende hacia la transformación perfecta.

Esta transformación se incoa en esta vida, pero se completa cuando depuesta la vestidura nupcial en la Ogdóada entre al Pleroma. Esa transformación se realiza prácticamente por la Iluminación o Fe gnóstica, con el conocimiento perfecto del Padre, del Origen propio del Padre y del origen y valor de las demás cosas.

Pero en varias de las ramas no bastaba la pura *gnosis*. Sobre todo entre los Marcosianos se añadían las ceremonias de la *apolytrosis,* en las que fácilmente se desviaban a usos menos morales.

---

[8] Hipólito, *Ref.* VI, 35-36; Ireneo, I, 6, 1-2; I, 7, 2-3; I, 15, 2-3; Heracleón, *Fragm.* 7.8.10.13.14; 44.46; Brooke; ET 9.26.40. 41, 2. 47, 2. 59.

Esta elevación graduada del elemento pneumático hasta la redención perfecta es la versión antropológica de la ascensión cósmica que algunos de los valentinianos admitían después de la muerte y para la que preparaban a los moribundos con la enseñanza de las fórmulas que les abrieran las puertas de los diversos pisos celestes vigilados por los publicanos de la correspondiente región.

En todo caso la iluminación era instantánea. Comportaba un triple aspecto: *esencialmente* era una verdadera regeneración; *intelectualmente* suponía una elevación e iluminación subjetivas del Nous humano fijándolo constantemente en el Salvador-Nous y por él en el Padre; *moralmente* comportaba la perfecta impecabilidad, puesto que anulaba toda concupiscencia carnal y desorden psíquico [9].

Escatología.

Después de la muerte el Hombre emprende el camino de vuelta a la región y sustancia de la que procede. El pneumático deja el cuerpo aquí abajo, el elemento hílico en la atmósfera, el elemento psíquico en la Hebdómada-Ogdóada donde se celebra el banquete de las Bodas. Y por fin, dejado el vestido de bodas será admitido en el Pleroma al desposorio con su ángel, hecho él mismo ángel.

Una vez entrados los pneumáticos en el Pleroma, el Demiurgo, con los Psíquicos, pasará a la Ogdóada, donde gozarán oyendo los himnos y músicas del Pleroma.

Entonces el Fuego consumirá todos los demás elementos hílicos y materiales [10].

Usos rituales.

Los heresiólogos antiguos nos informan con bastantes detalles de algunos ritos escabrosos que usaban los Valentinianos. Sobre la existencia de tales ritos no puede dudarse. Pero no es necesario extenderlos a todos los Valentinianos. Ciertamente existían en la escuela de Marcos. Pero no consta con certeza que estuvieran en uso entre los Maestros más insignes, como Valentín, Heracleón y Ptolomeo.

Puestos los elementos gnósticos, y las imágenes en uso, quedaba abierto el campo a tales desviaciones para hombres que quisieran abusar indignamente de la simplicidad de los incautos.

---

[9] VALENTIN, *Fragm.* 2: VÖLKER; HERACLEÓN, *Fragm.* 5.11.13; 17-20. 27. 37. 39. 40. 46. 50; IRENEO, I, 6, 1; ET; 3. 41. 66; *Epist. ad Regh. de immortalite*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 42 s.

[10] IRENEO, I, 6, 1; I, 7, 1; I, 17, 4; HERACLEÓN, *Fragm.* 18. 38: BROOKE; ET 36. 63. 64.

Pero aun la existencia de «ritos», como tales, con carácter no deshonesto, no parece que fuera común entre todos los valentinianos. Probablemente había entre ellos tipos diversos al modo de lo que sucedía entre los Neo-Platónicos, donde hallamos el tipo intelectual puro: Plotino; el tipo teúrgico: Jámblico; y el tipo moderado mixto: Porfirio [11].

CONSUSTANCIALIDAD PLEROMATICA

§ 1.

Las «syzygías»

S. Ireneo presenta a un «preclaro Maestro» valentiniano, que inicia sus profundas especulaciones con estas palabras:

IRENEO I, 11, 3: HARVEY I, 103-104:

«Ἔστι τις πρὸ πάντων Προαρχή, προανεννόητος, ἄρρητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ. ταύτῃ τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω ἑνότητα. Αὕτη ἡ ἑνότης, ἥ τε μονότης, τὸ ἓν οὖσαι, προήκαντο, μὴ προέμεναι, ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μόναδα καλεῖ. ταύτῃ τῇ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν, αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε μονότης καὶ ἑνότης, μονάς τε καὶ τὸ ἕν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.

Antes de todas las cosas existe un Preprincipio, preincognoscible, que es indecible e innominable, que llamo «monotes». Con esta «monotes» coexistía una dynamis que llamo «henotes». Esta «monotes» y «henotes», siendo una misma cosa, emitieron sin emitir nada el principio de todas las cosas, inteligible, ingénito e invisible, al cual Principio el logos llama «mónada». Con esta «mónada» coexistía una dynamis consustancial a ella, la cual denomino «uno». Estas dynameis: Monotes, Henotes Mónada y Uno emitieron las demás emisiones de los Eones.

No es uno el esquema valentiniano del Pleroma [12]. Pero ni las diferencias accidentales, ni sobre todo la diversidad de denominaciones cambian las líneas fundamentales. El fondo lo constituye siempre la tétrada pitagórica con inspiraciones astrales [13].

---

[11] IRENEO, I, 13; I, 21.

[12] Cf. IRENEO, I, 1, 1; I, 11, 1; I, 12, 1; I, 14, 1; EPIFANIO, *Panar.* 25, 2; 26, 8.12; 31 5-6; 33, 1; ET 7. 25. 29; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 29, 8 - 30, 5; TEODORETO, *Haer. Fabul.* I, 13; PSEUDO-TERTUL, c. 4.

[13] IRENEO, II, 14, 6. Sobre la Tétractis, generatriz de la década, cf. AE-

En la frase que directamente nos interesa se habla de que una *dynamis* consustancial a la Mónada coexistía a ella. El término «dynamis» por sí solo no bastaría para concluir que se trata del elemento femenino de una syzygía valentiniana, ya que en el mismo fragmento citado la denominación de «dynamis» se extiende a todos los elementos de la primera tétrada: «Estas dynameis: Monotes, Henotes, Mónada y Uno emitieron las demás emisiones del Pleroma» [14]. Pero estableciendo el paralelo con otros pasajes pleromáticos valentinianos, v. gr. con las primeras líneas del primer capítulo de Ireneo, es evidente que la Mónada-Uno corresponde exactamente al Nous-Aletheia. Es decir: El «preclaro Maestro» hace alusión a la relación de consustancialidad existente entre el elemento masculino y su cónyuge.

Entre el Nous, Logos y Anthropos Eones no hay en los dicípulos de Valentín ninguna distinción personal. Son aspectos o nociones de una persona única: el Unigénito de Dios [15].

Cada una de estas nociones tiene su elemento femenino característico.

Este es uno de los puntos típicos de la gnosis valentiniana que causaba disgusto y escándalo a los Eclesiásticos [16].

Eran las syzygías pleromáticas que según ellos tenía en su mente Pablo al exponer la unión Cristo-Iglesia [17]. Los nombres de estos elementos femeninos en la Ogdóada primera son Ennoia, Aletheia, Zoe, Ecclesia [18].

El aspecto femenino en el Pleroma tiene su sentido profundo. No es solamente una expresión mítica de la limitación o de la negación

---

CIO: DIELS, I, 3, 8; ANATOLIO, *Peri dékádos*, HEILBERG, 8; en JAMBLICO, *Theolog. Arithm.*: LIPS, p. 18; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 2; VI, 23; VI, 52, 1-2: DAMASCIO, *Dubit.*: RUELLE, p. 63; cf. DELATTE, *Etudes sus la littérature pythagoricienne*; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 337 s.; FILON, *De plantat. Noë*, 123.125.

[14] Sobre las diversas acepciones de «dynamis» entre los Valentinianos, cf. SAGNARD, *La Gnose*, p. 637-638.

[15] IRENEO, I, 12, 3; PSEUDO-TERTUL., *Adv. omnes Haer.* c. 36; cf. ORBE, *Estudios Valentinianos* II.

[16] Cf. ORÍGENES, *In Matth.* XVII, 33: KLOSTERMANN, 692, 22-29; HARNACK: TU 42, 4, p. 72.

[17] Eph 5, 32: cf. IRENEO, I, 8, 4 fin; I, 6, 4. Sobre el influjo de S. Pablo en las concepciones gnósticas, véanse las observaciones de PUECH-QUISPEL, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 42-44.

[18] La cónyuge de Bythos recibe otros nombres a más de *Ennoia;* cf. IREN. I, 12, 1; la misma Ennoia adquiere las variantes de «Enthymesis» (ET 7, 1) y «Epinoia» (Simonianos, *Ref.* VI, 13: aunque aquí no se refiere a la Ennoia del Bythos). Para «*Aletheia*» nos dan una etimología simple IRENEO, I, 12, 2; y EPIFANIO, *Panar.* 35, 5-6. Pero quizá más profundamente le daban este nombre los Valentinianos, fuera de las referencias escriturísticas, por designar la propiedad característica de la mente del Padre: el Unigénito por ser Nous es el único que conoce «de veras» al verdadero Dios

expresada en forma positiva [19]. Tiene otros matices, sobre todo en orden a explicar la comunicabilidad de las perfecciones contenidas en el elemento masculino. Los Valentinianos aparecen extremamente concisos al hablar de los elementos pleromáticos. Sobre la esencia interna de la syzygía poseemos pocos datos. Más se extienden al hablar de la Vida hecha en el Logos. Conducidos de la mano o inspirados por el Evangelio de S. Juan ven en la expresión «Quod factum est in ipso vita est» la indicación de la syzygía con todas sus características. Veamos en rápido resumen el sentido de este elemento femenino pleromático para así determinar exactamente el alcance de la consustancialidad afirmada por el anónimo valentiniano.

Poseemos dos comentarios valentinianos algo detallados sobre el pasaje en cuestión. Ambos lo exponen en dos planos distintos, aunque unidos íntimamente por la ley de ejemplaridad. El comentario de Ptolomeo al Prólogo de S. Juan [IREN. 1, 8, 5] y los Fragmentos de Heracleón.

Según los Valentinianos la Vida adviene sobre el elemento masculino Logos, como un elemento añadido que deja intacto el substrato del Logos, pero que lo perfecciona en orden a una actividad: «fructifica por medio de él», es decir, «da a luz los demás eones» [20]. Este elemento femenino presenta dos características tratándose de la Vida: está «en él» y, por cierto, «hecho». Estos dos aspectos no deben confundirse, porque no se deben trasladar igualmente a los demás pares eónicos.

El ἐν αὐτῷ designa la relación entre el elemento masculino y el femenino. En el comentario de Tolomeo y en Heracleón se oponen al δι' αὐτοῦ. Menos acertadamente procede NORDEN [21] al afirmar que la expresión ἐν τινὶ εἶναι significa una dependencia incondicionada de aquel en quien algo está, como de elemento más poderoso. Al menos la generalidad de la expresión no parece suficientemente basada en los ejemplos aducidos [22]. Más bien nos dejaríamos guiar por *Simpli-*

---

con un conocimiento intuitivo, eje de toda la economía gnóstica. En cuanto a *Zoé* y Ecclesia venían impuestos por el Prólogo de S. Juan y por las cartas de S. Pablo.

[19] Sobre el elemento femenino, cf. STEFFES, *Das Wesen des Gnostizismus*, p. 148; BAUR, *Die Christliche Gnosis*, p. 148 s.; SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 60-75; BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, 142-143; SCHMIDT, TU 46, I, p. 25-31; SAGNARD, *La Gnose*, p. 348-355. También en los escritos Pseudoclementinos juega un papel importante la doctrina de la «syzygía» con el elemento femenino; cf. Hom. II, 15-17; III, 16; XII, 26; XII, 32; XVI, 12; HILGENFELD, *Die klementin. Rekognit*, p. 282-286; SCHOEPS, *Theologie und Geschichte*, p. 161-162.

[20] IRENEO, I, 8, 5.

[21] NORDEN, *Agnostos Theos*, p. 23, n. 1.

[22] En S. Pablo existe la fórmula ἐν χριστῷ Ἰησοῦ, pero se trata de un sentido completamente distinto: cf. GAECHTER, *Comment. in 1 Cor.*—Otras

cio [23], que ofrece ante nuestros ojos once diferentes acepciones de la expresión ἐν τινί, coincidiendo una de ellas con la recogida por *Séneca* [24]: «Id in quo forma est quae aptatur illi.» Es hallarse en un elemento a manera de forma suya, prescindiendo de otras circunstancias, sean finales, sean causales. La forma que sobreviene a la materia reconoce en ésta su ὑποκείμενον, y con él hace una sola hipótesis; es el ἐγγινόμενον, que unido al ὑποκείμενον constituye un concreto cualificado [25]. Es lo que vió bien Epifanio al decir que el elemento femenino es una diathesis del masculino [26].

Al aplicar el tecnicismo del ἐν αὐτῷ al mundo pleromático hay que conservar el elemento común y esencial al concepto, es decir la íntima unión existente entre la forma y el substrato para constituir ambos una misma hypostasis con su circunscripción propia. Esta unión es tan íntima que el mismo nombre vale en los valentinianos para designar ambos elementos. En el comentario al Prólogo de S. Juan leemos:

> «Y la vida era luz de los Hombres»: al decir Hombre significó al mismo tiempo a la Iglesia aplicándole el mismo nombre: a fin de que por la unidad del nombre se significase la comunión de la syzygía» [27].

Coincide con esta concepción la referencia de Ireneo:

> «Y esta es la primera ogdóada, raíz e hipóstasis de todas las cosas, designada por ellos con cuatro nombres: Bythos, Nous, Logos y Anthropos: y que cada uno de ellos es másculo-fémina» [28].

Pero aun siendo tan íntima esa unión entre la dynamis y el substrato, en que está sustantivada, eso no impide que el elemento femenino tenga sus caracteres propios. Ireneo, que comprendió muy bien el sentido no sustancial, sino dispositivo, de los elementos femeninos,

---

locuciones tienen sentido local, como ἐν θεῷ γίνεσθαι: FESTUGIERE, RHT, III, 131.152: ἐν φωτὶ γίνεσθαι: *Acta Pauli et Theclae*, c. 6: LIPSIUS-BONNET, AAA, I, 239, 7; consiguientemente significa deificarse, iluminarse.

[23] SIMPLICIO, *In Categor.* c. 2 (ARISTOT, p. 1.ª 24); KALBFLEISCH, 46, 5 s.

[24] SÉNECA, *Ep.* 65, 8: HENSE, 205, 14-16.

[25] KALBFLEISCH, 11, 31 s.; cf. V. ARNIM, SVF, II, 378; ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 98, n. 1.

[26] EPIFANIO, *Panar.* 33, 1, 5: HOLL, I, 448, 15; IRENEO, II, 14, 6; II, 18, 2.

[27] IRENEO, I, 8, 5; cf. ET 6, 4: «Yo soy la Vida».

[28] IRENEO. I, 1, 1 fin.

parece que al identificar sustancialmente ambos elementos quiso eliminar el carácter propio de cada uno de ellos:

> «¿Cómo era posible que la enthymesis suya con la pasión fuera separada? Porque la enthymesis no se concibe si no está en unión con alguien; ella separada nunca podrá estar. Sino que la mala enthymesis será absorbida por la buena, como la enfermedad por la salud» [29].

No es que sea fácil explicar filosóficamente la concepción valentiniana justificándola. Ni todos los valentinianos con los que Ireneo discutió lo podrían hacer. Pero no cabe duda que los jefes de la escuela se habían preocupado del problema y sugerido su explicación.

Aun contando con la identidad sustancial de estos dos elementos, era aún necesaria para una fructificación perfecta la unión, por decirlo así, *moral* de ellos, en el orden y medida determinado por Dios. Si los nombres de los Eones inferiores a la primera Ogdóada no son otra cosa que denominaciones de las características naturales y sobrenaturales de los seres racionales procedentes del Pleroma[30] es fácil ver en el par Theletos-Sofía la expresión de dos magnitudes contenidas, respectivamente, en el elemento masculino y femenino, que son en sus relaciones mutuas las determinantes de la degradación al mundo inferior.

Es interesante notar que para el jefe de la Escuela la conexión entre las dos compartes de la syzygía es el *thelema* del Padre [31]. La dynamis del Pleroma homogéneo habría que considerarla como cargada de una *epithymia* que debe ser controlada por la parte masculina [Logos] según el thelema del Padre. Si no es controlada o si no se somete a ese orden de la voluntad del Padre, sustantivada como está en su cónyuge produce su fruto, informe como de hembra, pero sustancial por estar hipostasiada en el elemento masculino, aunque no

---

[29] IRENEO, II, 18, 2.

[30] ORBE, *Estudios Valentinianos*, II.

[31] EPIFANIO, *Panar.* 33, 1, 2-7: HOLL, I, 448, 8-449, 6; *Panar.* 31, 5-6 máx. HOLL, I, 392, 1-2.7.13; IRENEO, I, 12, 1; cf. PLATÓN, *Tim.* 41b. «Thelema» se opone a «Epithymia». Designa la voluntad racional deliberada. Se aplica con frecuencia al querer divino; IGNACIO ANTIOQ. *Ad Eph.* 20: LIGHTFOOT; TACIANO, *Adv. Graec.* c. 5. 12; CH V, 7; X, 2; XIII, 19.2. Para acercarse a Dios hay que refrenar las «epithymias» con perfecto querer: IRENEO, I, 6, 4; CICERÓN, *Disp. Tusc.* IV, 2. La «epithymia» no nace de la carne, sino de la materia pasional: cf. TACIANO, *Adv. Graec.* c. 12, 4, 15. La «epithymia» que acometió al hombre en el Paraíso no debe entenderse necesariamente como deseo carnal, sino como desorden racional pasional, cf. CLEM. ALEJ., *Protrept.*, 11; STÄHLIN, I, 78, 26. Esta «epithymia» aparece según los Estoicos en la segunda semana de la vida: WASZINK, *De anima*, p. 434; HERACLEÓN, Fr. 2: BROOKE; COLLANTES, *La teología de Heracleón*, p. 396 s.

recibe de él la forma por no ser conforme al Logos que debe intervenir en todas las formaciones del Pleroma constituyendo el querer perfecto.

Es el caso de Sofía, mitificado en dos versiones cuyo común denominador es un deseo desordenado [epithymia] de Sofía no limitado a sus proporciones según razón conforme a la voluntad [thelema] del Padre [32].

La razón de ser de la introducción del elemento femenino en el Pleroma es la explicación de la comunicabilidad del elemento masculino. Por tanto el aspecto estático de la unión con la cónyuge viene determinado en su necesidad o accidentalidad por la relación al aspecto dinámico de la generación de Eones. De ahí que la esencialidad y entidad del elemento femenino varíe en las diversas categorías de syzygía pleromática [33].

Respecto del Logos, Zoe es considerada no sólo como «en él», sino como «hecha en él». Es que la Zoe de que se trata no se halla en el Logos οὐσιωδῶς, sino que debe presentarse como un ἐγγινόμενον. Zoe es, en efecto, el elemento femenino en orden a la formación e iluminación de los hombres espirituales [34], encerrados seminalmente en el Anthropos Eon por su cónyuge Ecclesia [35].

En este caso, aun reteniendo la unidad sustancial que hemos indicado arriba, la aparición de Zoe puede designarse como realmente «adventicia». Zoe fué hecha en él, sin que baste decir que «coexistía con él». La razón es sencilla. La emisión del Logos en cuanto manifestación ad extra de la Divinidad lleva consigo en su misma noción la capacidad de comunicar lo propio del Logos, i. e. la racionalidad, a los entes sucesivos. Si el principio de esa comunicabilidad hubiera de ser designado por un elemento mítico femenino, habría que decir que ese elemento femenino coexistía con el Logos. Pero la Zoe que entienden los Valentinianos no es un medio de explicar la comunicación de la racionalidad. La Zoe valentiniana tiene valor de «semilla sobrenatural», que será formada por el Cristo-Espíritu Santo. El concepto de Logos no incluía esta comunicación de vida. Por eso el Logos no es Zoe. Y no la puede comunicar si antes no la recibe del Padre. No se trata de una anterioridad temporal [36]. Basta que no se contenga en el concepto de Logos, sino que le sea adventicio. Y esto

---

[32] IRENEO, I, 2, 1; ET 42, 44.45; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 30, 7 s.

[33] Este sentido valentiniano ha escapado a Ireneo, quien dice: «Prius erat ponenda [Vita], quia Pater vivit et Nous vivit»: II, 13.

[34] HERACLEÓN, *Fragm.* 2: BROOKE.

[35] Cf. ET 26, 1; *Codex Jung*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 29; ORBE, *Estudios Valentinianos* II.

[36] IRENEO, I, 1, 1; ORIGENES, *In Ioann.* II, 19 (13): PREUSCHEN, 76, 16-29; IRENEO, I, 8, 5.

es lo que significa que el Nous, o mejor el Padre por el Nous [el Nous contiene en sí cuanto natural o sobrenatural puede realizarse en el exterior del Bythos], deposita en él la Vida como Luz de los hombres espirituales [37].

Aplicando el mismo tecnicismo al Dios infinito y su cónyuge Ennoia, la distinción entre ambas es mucho más diluída. Aunque haya habido Valentinianos que le hayan atribuído hasta tres cónyuges, esa misma facilidad en buscarle esposas es señal clara del poco interés objetivo que los nombres femeninos del Bythos representaban para ellos [38]. En realidad, los tres nombres Ennoia, Sige, Charis y para algunos Thelesis [39] no son tres nombres personales que afectan a una entidad distinta personalmente del Dios infinito. Ni siquiera se trata de tres disposiciones distintas del mismo Dios. Es un mero artificio para explicar en términos humanos el motivo de la nueva Economía no eterna escogida por Dios. Antes de ella Dios había estado en un Silencio eterno, en autocontemplación, donde no había ni disposición ni dynamis alguna accesoria libremente adoptada. De ahí que la Sige la presente Ireneo «συνυπάρχουσα» con el Bythos. Es la expresión mítica de la inactividad discursiva y creativa de Dios. Como así no se explica el origen de los seres de Dios los valentinianos a favor del Mito encontraron otros dos términos para designar a Sige: Ennoia y Charis [40].

Así considerados los tres nombres se ve el significado último de su carácter sexual. Un simple expediente que sin menoscabo de la alteza de Dios coloca en su pensamiento gratuito orientado a la creación futura el principio de la multiplicación de los seres. Si el pensamiento de Dios es en sí fecundo bastará darle una forma femenina para justificar el mito del matrimonio inicial, que despojado de su ropaje mítico no dice más que una sobria concepción eclesiástica [41]

---

[37] Este aspecto veían los Valentinianos en el descenso del Espíritu Santo después del Bautismo de Jesús: ET 61, 6.

[38] IRENEO, II, 14, 6; II, 18; cf. CASEY, *Two Notes on Valentinian Theologie*, en «Harvard Theol. Revue», 23 (1930) 278; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, p. 350-351.

[39] IRENEO, I, 12, 1.

[40] Es la profunda idea filosófica que apareció quizá por vez primera en Aristóteles al presentar a Dios ocioso y no providente por estar ocupado en su propia contemplación; *De Coelo*, 29a, 22; 292b 4; *Ethic. Nic.* 1178b 10; 1154b 26. Cf. CICERÓN, *De nat. deorum* I, 51; DIANO, *Epicuri Ethica*, p. 115-116.

[41] De ahí la variedad de concepciones sobre el Dios supremo: **Sin cónyuge**: IRENEO, I, 11, 5. **Másc.-fémina**: TERTUL. *Adv. Valent.*, c. 34. ASCLEPIUS, 20, en NOCK-FEST. II, 9, 11; S. AGUSTÍN, *De Civ. Dei* VII, 9: DOMBART I, 287; FIRM, MAT. V, praef. 3; LACTANCIO, *Div. Inst.* IV, 8, 4-5: SCOTT, IV, 17, 16 s.; *Orphica, Fragm.* 21a 4: KERN 168, 3; 81, 4; 56; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 18, 2-7: WENDLAND 144, 9 s.; *Mon. Piot.* 38 (1941) 147 s.: *Le symbole du Phénix et le mysticisme hermétique;* KROLL, *Die*

Esta concepción del Bythos supracategorial es común a todos los valentinianos. Dejen o no caer expresamente la cortina del Horos ante el Bythos, con todo es claro que en todos ellos el Dios supremo constituye una entidad aparte [42]. Y ese es también el caso del Maestro Ilustre que comentamos.

En estudio paralelo con Iren. I, 1, 1, la Monotes-Henotes del Maestro anónimo corresponde al Bythos-Ennoia de los otros Valentinianos. Y también él designa esta suprema syzygía con términos de trascendencia. Entre los dos elementos masculino y femenino no existe la distinción, ni siquiera de orden de naturaleza, que distinguíamos entre Logos y Zoe. Con cuidado dialéctico exquisito va corrigiendo sus expresiones sobre el Pleroma: «Esta Monotes y Henotes, siendo una misma cosa, emitieron sin emitir nada...» [43].

Consiguientemente la relación entre ambos elementos es la de una identidad absoluta. La misma fórmula «coexistía», análoga a la que leemos en Ireneo I, 1, 1, más que una coexistencia entre dos elementos distintos significa un modo de concebir una misma entidad simplicísima y supracategorial: un mero modo de hablar para hacernos inteligible la capacidad productiva del Dios Supremo.

Demos un paso más. La cortina del Horos, explícita o implícita en los Valentinianos, no separa sólo al Bythos. A nuestro entender

---

Lehren, p. 51-55; BIDEZ-CUMONT, *Les Mages hellénises,* II, p. 110, nota 7; FESTUGIERE, RHT IV, 43-44; MASSUET, *In Iren. Dissertatio* I, 40: MG 7, 59-60; CLEM. ALEJ., *Strom.* V, 125, 2: STÄHLIN, II, 411, 3.16 s., donde alude a las emisiones valentinianas, cf. *Strom.* III, 1, 1: STÄHLIN, II, 195, 1 s.; WOBERMIN, *Religionsgeschichtliche Studien,* p. 96; EVANS, *Against Praxeas,* p. 237-243. **Con cónyuge:** estadio de hermafroditismo desarrollado: IRENEO, I, 11, 5; ET 7; cf. MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme,* 112, 53-56; BEAUSOBRE, *Histoire du Manichéisme* I, 583-585. La Ennoia como **mera disposición:** IRENEO, I, 12, 1; EPIFANIO, *Panar.* 33, 1. Para la concepción eclesiástica a que nos referimos, cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Quis dives salvetur,* c. 37: STÄHLIN III, 184, 2.

[42] También en Basílides queda en una absoluta penumbra. El «dios que no es» basilidiano no es el Dios Supremo, cuya existencia con todo reconoce, aun cuando sus indicaciones sobre él son escasísimas. Cf. HIPOL., *Ref.* VII, 20, 2 - 21, 1: WENDLAND 195, 24 - 196, 22. En este relato hay que distinguir entre el Bythos «ni ser ni no-ser» y el Dios Padre «dios que no es» origen del semen cósmico. Este detalle parece haber escapado a LEISEGANG, *La Gnose,* Paris, 1951, p. 148. Al modo de LEISEGANG parecen también entenderlo FUNK, *Ist der Basilides der Philosophumena Pantheist?,* en «Theol. Quartalschrift», Tübingen 1891, p. 277 s.; HILGENFELD, *Der Basilides des Hippolyt,* en «Zeitschrift für wissentschaftliche Theologie», Jena 1875, p. 288-350; UHLHORN, *Das basilidianische System,* Göttingen 1855; BAUR, *Das basilidianische System der Philosophumena,* en «Theol. Jahrbuch» (1856) I, 143-144.

[43] La expresión es susceptible de una doble interpretación, bien como emisión a modo de germinación (cf. IRENEO, II, 17) o bien en sentido de supracategorialidad, al modo de Basílides.

esta cortina de hierro divide por la mitad, por así decirlo, al Nous. Dicho de otra forma: El Horos superior es muy probablemente el mismo Nous, que en su cara superior intuye al Dios infinito y en su inferior unido a la Aletheia [= Hen de nuestro «preclaro Maestro»] es el origen del mundo inferior [44]. Por eso en el mismo Nous el elemento femenino tampoco tiene un sentido adventicio, sino que es algo que coexiste con él. Es esencial al Nous el ser verdad [45]. Y puesto que su esencia es precisamente la tendencia al exterior, el elemento femenino queda totalmente circunscrito al masculino; ya que en el Nous se contienen en germen todas las posibles manifestaciones de Dios, tanto en el orden natural como en el sobrenatural, tanto el Logos como el Cristo. Esta es la razón por qué el Maestro Ilustre no dice que el Hen fué hecho en el Nous (y ninguno de los valentinianos, que yo sepa, hace semejante afirmación), sino que de un modo semejante al usado en la syzygía del Bythos utiliza la fórmula «coexistía». El elemento femenino no es algo sobreañadido que no estuviese contenido en el concepto del Nous emitido. Es, pues, una syzygía *esencial*. Por tanto su unión es más íntima si cabe que la existente entre Logos y Zoé, entre las que como decíamos no hay distinción entre cosa y cosa, sino entre forma y substrato, entre disposición e hypokeimenon.

La consustancialidad que describe el Valentiniano no sólo designa una unión de identidad personal como la que existe entre la causa τὸ ἐν ᾧ y el ὑποκείμενον que la hipostatiza, sino aún más íntima. Tal que apenas da lugar a una distinción de razón fuera de la de querer dar una explicación a la formación del mundo a partir de un solo principio y sin admitir la creación.

Pero en todo caso nos hallamos en un grado inferior. El «homoousios» parece la traducción a este grado inferior del «siendo una misma cosa» enunciado antes del Bythos y Ennoia. Por hallarse en este grado inferior e inmediato hacia fuera, las emisiones que procedan de aquí no se designarán «emisiones sin emitir», sino que serán emisiones estrictamente dichas.

Cabe indicar una última sugerencia. El término de consustancialidad es aquí aplicado a dos elementos que anteceden al menos en orden de naturaleza, al Logos. Ahora bien: se nos dice que en el Logos fué emitida toda la «sustancia» del Pleroma [46].

---

[44] Sobre los caracteres personales atribuídos al Horos, cf. SCHLIER, *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, p. 18-26.

[45] Es el significado de su nombre; cf. supra nota 18. Coincide con la designación hermética: CH I, 1: τῆς αὐτενθίας νοῦς. Cf. HIPÓLITO, *Ref.* VII, 33, 3: WENDLAND 281, 11; *Ref.* VII, 28: WENDLAND 208, 14; IRENEO, I, 24, 1.

[46] IRENEO, I, 8, 5.

Concediendo que el sentido de esta expresión es que el Logos es la causa de la generación y formación del Pleroma [47], queda con todo un punto que dilucidar. ¿Se puede hablar de la «sustancia» del Nous, del Unigénito? Siendo el Unigénito fuente del orden natural y sobrenatural por el Logos y Cristo Eones, es anterior a esas categorías que probablemente no las consideraban como existentes actualmente en el Nous, sino sólo en energía. Esa sería la explicación de por qué el Códice Bruciano para decir que el Espíritu Santo, cónyuge de Cristo, igualó a los Eones del Pleroma con el Nous, dice que los hizo insustanciales [ἀνουσίους] [48]. El Nous sería, pues, «insustancial» en sentido de «supersustancialidad». Estaría en otra categoría de seres [49].

Consiguientemente, el término «consustancialidad» no sería aquí designativo de una sustancia en sentido estricto, sino más bien serviría únicamente de medio de expresar meramente la relación entre dos elementos: disposición y sustrato, en el mismo orden que *de hecho* es considerado esencialmente superior al del Pleroma. Nos hallamos en el ambiente rarificado del Horos superior del Pleroma. Y quizá, con una lógica gramatical no seguida por el anónimo valentiniano, pudiéramos decir que esos elementos son «*homoanousios*».

§ 2.

Las emisiones

Describiendo Ireneo el arte con que los Valentinianos atraían las almas cautas a sus errores, dice:

> «Y hasta aquí sirviéndose de las afecciones humanas y diciendo cosas semejantes a las que piensan muchos que no tienen idea exacta de Dios, con la apariencia de verosimilitud con que presentan su doctrina hemos visto que han atraído a muchos: llevándoles a partir de los elementos a que están acostumbrados, a todas sus historias sobre los Eones [= de omnibus] exponiendo la generación del Verbo de Dios y de la Vida y obstreticando las emisiones del Nous y del Bythos. Y lo que dicen de estas cosas es inverosímil y sin ninguna demostración, y de arriba abajo mentiras. Como los que presentan a un

---

[47] IRENEO, 1, 1, 1.

[48] BAYNES, *A coptic gnostic treatise*, (3)-(7).

[49] Es el término supracategorial que estuvo en boga en diversas gnosis. Cf. ORBE, *Variaciones*, en «Gregorianum» 35 (1954) 35 nota 63. Entre los Valentinianos podrían añadirse con sentido supracategorial: IRENEO, I, 15, 5; I, 24, 2; 1, 14, 1 medio y fin; II, 9 (cf. MANUCCI, p. 339 n. 1); II, 12, 8; II, 19, 2. En el *Codex Brucianus* aparece frecuentemente: SCHMIDT, *Koptisch-Gnostische Schriften*, pp. 337, 23; 349, 8; 358, 29; 362, 19; 363,

> animal los alimentos que le gustan para cazarlo, halagándole con cosas agradables a las que está acostumbrado hasta que lo agarran; y una vez que lo tienen cogido lo amarran amargamente y lo llevan a la fuerza arrastrándolo consigo adonde quieren; de la misma manera éstos ganando con manjares acostumbrados por medio de un lenguaje cautivador [pythanologiam] a sus secuaces les obligan a tragarse la dicha emisión y les endilgan cosas incongruentes y toda la increíble sucesión de clases de emisiones» [50].

Los pocos documentos que conservamos de los Valentinianos confirman plenamente este juicio de Ireneo sobre la táctica Valentiniana. La diferencia entre los escritos exotéricos y los esotéricos es total. Esa Pythanología se palpa constantemente en los Fragmentos de Heracleón y en la carta de Ptolomeo a Flora. Y que precisamente la instrucción sobre el Pleroma y sus emisiones fuera la doctrina esotérica aparece evidente de las siguientes líneas de Ptolomeo, en las

---

6.15; 366, 38; BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*, (3), (7); HIPOL. *Ref.* VI, 42, 4: WE 174, 3; *Ref.* VI, 42, 8: WE 175, 8. El mismo sentido de supereminencia atribuye Marcos al Dios Padre, al designarlo como προόντα: IRENEO, I, 21, 5; cf. VALENTÍN, en EPIFANIO, *Panar.* 31, 5, 5: HOLL I, 391, 7; *Panar.* 31, 5, 7: HOLL 392, 4; *Panar.* 31, 6, 2: HOLL 393, 4. En el CH, además de la forma ἀνουσιάστος: CH II, 5, hallamos περιούσιος, probablemente con el mismo sentido de ἀνούσιος: CH I, I, 19. Cf. nota de NOCK-FESTUGIERE, p. 23, n. 49; FESTUGIERE, RHT IV, 71-78; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, 431, n. 1. También entre los Neoplatónicos hallamos el término: PROCLO, *In Tim.* DIEHL II, 164, 22; 203, 23; 295, 14.19; 300, 8; 303, 23. Es siempre el mismo sentido de superación categorial que viene, por prescindir de ARISTÓTELES (Fragm. 49, *De oratione*, WALZER, p. 100), del mismo PLATÓN, *Politeia*, 509b: οὐκ οὐσίαν ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ'ἔτι ἐπεκείνα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.—PLOTINO, *Enn.* V, 5,6; VI, 7, 32: ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδεον, οὐ τὸ μορφῆς δεομένου, ἀλλ'ἀφ'οὗ πᾶσα μορφὴ νοερά. *Enn.* III, 8, 9: τοιοῦτο μέντοι, οἷον μηδενὸς αὐτοῦ κατεγορεῖσθαι δυναμένου, μή ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τῷ ὑπερ πάντα ταῦτα εἶναι.—*Enn.* V, 1, 8: ἐπεκείνα οὐσίας; PORFIRIO, *Sent.* 30: ὑπερουσίως.

También entre los autores eclesiásticos hallamos el término ἀνούσιος: con el mismo sentido de excelencia: MARIO VICTORINO, *Adv. Arium*, II, 1.2; IV, 26: ML 8, 1089.1132; MARCELO ANCIR. en LOOFS, *Paulus v. Samosata*, TU 44, 5, p. 209; DION. AREOPAGITA, en BENZ, *Marius Viktorinus*, 193-194 nota. En cuanto a Basílides, hablando del Dios segundo, no lo designa nunca como ἀνούσιον, pero sí frecuentemente como οὐκ ὄντα. En cambio, del Dios supremo dice que es οὐκ οὐσία, οὐκ ἀνούσιος: *Ref.* VII, 21, 1: WE 196, 15. Parece, por tanto, que la forma ἀνούσιος designaría entre los Basilidianos la naturaleza del «reino que no es» por su eminencia.

[50] IRENEO, II, 14, 8.

que se propone netamente el problema que los Valentinianos trataban de resolver con su doctrina de las emisiones:

EPIFANIO, *Panar.* 33, 7, 8: HOLL, 1, 457, 8-13:

Μηδέ σε τανῦν τοῦτο θορυβείτω, θέλουσαν μαθεῖν πῶς ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων, (οὔσης)τε καὶ ὁμολογουμένης ἡμιν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς, συνέστησαν καὶ αὗται αἱ φύσεις, ἥ τε τῆς φθορᾶς καὶ (ἡ) τῆς μεσότητος, ἀνομοούσιοι αὗται καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν.

De momento no te preocupe demasiado esto: queriendo saber cómo de un solo principio de todas las cosas, que es y confesamos y creemos ingénito e incorruptible y bueno, pudieron venir a existir aun estas naturalezas: a saber, la de corrupción [triple] y la intermedia [psíquica], ambas de diversa sustancia [que el Principio de todas las cosas], siendo propio de la naturaleza del Bien engendrar y emitir cosas consustanciales a sí y semejantes.

Ptolomeo parte aquí de dos bases inconcusas: la triple naturaleza de corrupción y la psíquica son no-consustanciales a Dios. Es propio de la naturaleza de Dios el engendrar y emitir cosas consustanciales a El y semejantes. No toca más el problema. Pero es evidente que de los principios propuestos se llega inmediatamente a dos consecuencias: que los elementos hílicos y psíquicos no han sido engendrados o emitidos por el Principio de todas las cosas. Y que si el Principio de todas las cosas ha emitido algo, eso debe ser consustancial a él.

No propone Ptolomeo en toda generalidad que lo engendrado es consustancial al generante. Quizá valga también tal principio general. Pero aquí sólo se afirma de la naturaleza del Bien.

Urgiendo la estructura de la cláusula clave podría quizá perfilarse más la idea haciendo corresponder los miembros paralelos de esta forma: Es propio del Bien engendrar cosas consustanciales a sí mismo y emitir cosas semejantes a sí. Resultando de esta forma la consustancialidad vertical propiedad de la generación y la semejanza propiedad de la emisión.

Como Ptolomeo no se detiene a especificar el género de emisión, queda abierto el campo al análisis que nos presenta Ireneo, en el cual una de las emisiones se denomina precisamente a modo de generación.

El problema es, pues, acuciante. Excluída de antemano la posibilidad de la creación de la nada, y excluída ahora la emisión de Dios, ¿cómo puede explicarse la presencia de seres no consustanciales al Principio de todas las cosas?

A Flora no le debe preocupar por ahora la solución de este problema. Cuando haya picado en el anzuelo, como decía Ireneo, le endilgarán toda la serie de emisiones diversas del Pleroma.

El hecho es que, a la manera de otras soluciones filosóficas, los Valentinianos adoptaron como solución del problema las emisiones [51]. No está la dificultad de la sucesión pleromática en que los productos sean consustanciales al emitente. Eso es en la mentalidad valentiniana una cosa que se cae de su peso: «Es propio de la naturaleza del Bien engendrar y emitir cosas consustanciales a sí y semejantes». Lo repite también Ptolomeo en el comentario al Evangelio de S. Juan:

> «Y el Verbo era Dios, consiguientemente en pura lógica, comenta, porque lo que es engendrado de Dios es Dios» [52].

El verdadero problema estaba en la deminoración constante y coetánea aparición de las pasiones que darían origen a las sustancias en que serían consustanciales los elementos del mundo hílico entre sí y los del mundo psíquico entre sí. En la deminoración hallan precisamente los valentinianos la explicación del doble dato de la existencia del mundo inferior y de la presencia en él de elementos pneumáticos.

Para determinar con la mayor exactitud ese concepto de consustancialidad que les parecía evidente, vamos a analizar el hecho de las emisiones en el Pleroma tal como lo conciben los Valentinianos.

No era única la interpretación gnóstica de las emisiones pleromáticas. Para mentalidades menos cultas de los secuaces de Valentín, fácilmente pudo degenerar en una concepción antropomórfica cruda. Pero no necesariamente debía llevar ahí. El mismo Ireneo refiere la concepción destilada del Preclaro Maestro. Y entre esos

---

[51] La doctrina de las emisiones no arguye necesariamente un origen oriental. Escribía acertadamente ZELLER (*Die Philosophie der Griechen*, III, 24, 86-87): «La doctrina de las «emanaciones», tal como se halla en esta época (Platonismo medio), no obliga a pensar en una dependencia del Oriente... Como un flujo de la divinidad en sentido estricto, consideran los primeros, los Estoicos, las fuerzas de la naturaleza y las del Espíritu humano; y a los Estoicos deben muchísimo en su representación de las fuerzas divinas Filón y Plotino. La determinación de que el ser derivado decrece en perfección con su alejamiento del originario juega un papel importante en la visión del mundo Aristotélica. Y cuán cerca del Sistema de las emanaciones se había de llegar en el intento de asociar la inmanencia estoica con la trascendencia aristotélico-platónica lo muestra el *De mundo*.»

[52] IRENEO, I, 8, 5. Con la misma lógica se aplican a sí mismos los Valentinianos el nombre de Hijos de Dios en Io I, 13, que según Tertuliano ellos pusieron en plural; «non ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo *nati sunt*». Cf. TERTULIANO, *De carne Christi*, c. 19: ML II, 829: «Sic enim scriptum esse contendunt: "non ex sanguine, nec ex carnis voluntate, nec ex viri, sed ex Deo nati sunt", quasi supra dictos credentes in nomine eius designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritualium, quod sibi imbuunt.» Cf. IRENEO, III, 16, 2; III, 19, 2; III, 21, 5; V, 1, 3. Véase la discusión filológica de la variante en LAGRANGE, *L'Evangile selon S. Jean*, París, 1925, p. 15-19.

dos extremos podemos suponer toda una gama. Lo que nos interesa aquí es el sentido filosófico-teológico que los jefes de la Escuela atribuyeron a las emisiones del Pleroma y la justificación que intentaron de ellas.

Ireneo ya ve que está tratando con mitos que expresan imperfectamente la idea filosófica. Por eso con frecuencia expone como designaciones y nombres de virtudes los diversos Eones. Jamás acusa de politeístas a los Valentinianos [53]. Sin embargo, no siempre parece llegar al fondo de la idea expuesta por los adversarios [54].

Frecuentemente disputó con los valentinianos sobre el alcance de las emisiones en todas las variantes o matices que ellos proponían para huir de las objeciones del celoso Obispo. Vamos a seguir paso a paso el discurso de Ireneo, haciendo notar dónde la mentalidad ortodoxa y eclesiástica de Ireneo rozaba sin tocar la mentalidad e hipótesis valentinianas.

La causa final de toda emisión viene siempre considerada la «gloria del Bythos» [55].

Ireneo propone una definición de Emisión propiamente dicha: «Emissio est eius quod emittitur *extra* emittentem manifestatio» [56]. Puede en efecto concebirse, dice Ireneo [57], una emisión dentro del emitente; tal es la que describen los Valentinianos en el caso de la Ennoia y el Nous: «pegados al Propator» [58]. Esta unión no quiere, con todo, decir que se identifican completamente. Adviértase que ninguno de los heresiólogos acusó a los valentinianos de politeísmo: y sin embargo dice muy bien Ireneo: que si todos los elementos de la Ogdóada son *una misma cosa,* que cae por tierra todo el tinglado de su ochote [59]. En tal caso se trataría para Ireneo de una emisión *impropia* [60]. Y no existiendo distinción personal, no serían otra cosa que nombres dados a virtualidades existentes en Dios [61]. El resul-

---

[53] IRENEO, I, 22, 2.

[54] Cf. PLOTINO, *Enn.* 3, 5, 9: HENRY 332, 24-29: «Los mitos, para ser verdaderamente tales, tienen que distribuir en el tiempo y separar unos de otros seres que de hecho no están separados, sino solamente se distinguen en el rango y en la potencia; hacen nacer lo que jamás ha comenzado, lo dividen. Así enseñan lo que pueden y dejan al que los entiende el cuidado de recomponerlos.»

[55] IRENEO, I, 1, 2; I, 2, 6; I, 5, 1; I, 14, 1. 7; II, 5, 3; II, 7, 1 collato II, 15, 3; cf. CLEM. ALEJ., *Strom.* IV, 90, 2: STÄHLIN, II, 287, 30; SAGNARD, *La Gnose Valentinienne,* p. 327; EPIFANIO, *Panar.* 31, 5, 9: HOLL., I, 392, 15-16.

[56] IRENEO, II, 3, 5.

[57] IRENEO, II, 13, 6.

[58] IRENEO, II, 12, 2; cf. I, 1, 1; I, 2, 4; I, 11, 4; I, 8, 5; I, 2, 2.

[59] IRENEO, I, 9, 3 fin.

[60] IRENEO, II, 13, 6.

[61] IRENEO, II, 13, 9; II, 17, 8; I, 11, 4.

tado sería que en ese caso todos los seres así emitidos no sufrirían deminoración alguna, y siendo perfectamente semejantes al emitente [62], puesto que no se distinguen de él, lo conocerán plenamente.

Acostumbrado a cubrir todas las escapatorias, Ireneo hace todavía una hipótesis en esta emisión ad intra: «a no ser que *dentro* se entiende en un vacío que exista en el interior del Padre». Pero tal hipótesis es absurda [63]. No sería espiritual si en su interior pudiera concebirse la limitación de un vacío.

Creemos que a esta proposición del argumento asentirían plenamente los jefes valentinianos. Esa emisión de Ennoia e incluso la del Nous la consideraban ellos también como emisiones impropias supracategoriales. A eso se refería el Preclaro Maestro al decir que «emitieron sin emitir nada». Más difícil sería su acuerdo en el aspecto de que hay identidad absoluta.

En cuanto al concepto de exterioridad, la mentalidad valentiniana estaba muy lejos de la Eclesiástica. Anota muy bien COLLANTES:

> «El Logos gnóstico era un Eón circunscrito como todos los Eones. La separación de los mundos, sobre todo del mundo del Pleroma y el mundo visible era un dogma central en el valentinianismo. El concepto católico de la penetración divina y aun el concepto estoico de la penetración del Logos en el mundo visible era incompatible con el dogma gnóstico de la trascendencia del Pleroma y el contenido. Ni siquiera el Dios supremo tenía una omnipresencia en el Pleroma» [64].

En cambio, Ireneo parte del concepto de extra-pleroma, que a lo largo de los cinco primeros capítulos del segundo libro trata de reducir al absurdo. He aquí el proceso de su argumento:

II, 1: No hay tal distinción de Pleroma y Extrapleroma. En efecto: si existe el Extrapleroma contiene al Pleroma, puesto que Sofía salió. Luego el Pleroma no es tal, ya que le falta algo; y es inferior al Extrapleroma, como contenido por él. Y si dicen que ni contiene ni es contenido, sino que distan infinitamente, entonces existe un tercero intermedio, que contendrá y limitará a ambos.

II, 3: Si se admite el Vacío fuera del Pleroma, lo conoció Dios con su omnisciencia. Vió el mundo que se formaría allí. Luego es su causa. Como Dios hace las cosas tal como las concibe, si concibió un mundo espiritual, lo hubiera hecho espiritual. Y si lo hizo material y temporal es porque lo preconcibió así. Luego es blasfemo atribuir a ignorancia lo que preconcibió Dios mismo.

---

[62] IRENEO, II, 10, 2.
[63] IRENEO, II, 13, 6-7.
[64] COLLANTES, *La teología de Heracleón*, p. 89. En cuanto a PLOTINO, es interesante su concepto de *alejamiento* de las almas particulares: *Enn.* IV, 3, 17 in fine.

II, 4: El Vacío no pudo existir: porque o fué *emitido* por Dios y entonces es *consustancial* a él [y, por tanto, no es Vacío], o no fué emitido por Dios, y entonces existe generado de por sí: y en ese caso también es *consustancial* a Dios.

Antes de pasar adelante permítasenos llamar la atención sobre el uso que hace aquí Ireneo del término «homoousios». En su primera acepción, en nada se distingue del que examinaremos inmediatamente, al considerar la consustancialidad como consecuencia de la emisión. Pero el segundo uso es un ejemplo interesante de la traslación del término valentiniano a la mentalidad eclesiástica. «Consustancial» es desligado de todos los matices que apreciaremos en seguida entre los valentinianos y extendido a designar seres de idéntico modo de origen, aun cuando no provengan por generación o emisión de un principio común. No queremos con esto decir que Ireneo no viera en el caso expuesto la necesidad de identificación formal y real entre Dios y un tal Vacío. Pero al menos no es ésa su expresión formal. Lo que puede afirmarse en todo caso es que tal uso del término «homoousios» sería absurdo en un valentiniano.

Los raciocinios de Ireneo para excluir la posibilidad de nada exterior a Dios tenían que chocar necesariamente con la mentalidad valentiniana, cuyo dogma fundamental, como hemos visto, era precisamente el contrario [65].

De hecho, no se puede negar que todo el discurso de Ireneo en los seis primeros capítulos del Libro II lleva el sello de una sustancialización excesiva del Vacío; y muchos de sus argumentos podrían volverse contra la doctrina eclesiástica de la existencia del mal, meramente permitida por Dios.

Es claro que el mismo Ireneo veía que sus razones no eran contundentes ante sus adversarios. De lo contrario no se hubiera alargado tanto en atacar las emisiones estrictas valentinianas, que él mismo define: «eius quod emittitur *extra* emittentem manifestatio». Pasemos a este aspecto.

Ireneo trata de exponer todas las hipótesis que le ha dado la experiencia se pueden hacer sobre los modos de emisión estricta [66]. Aunque en la introducción parece que se ciñe a las emisiones plero-

---

[65] Lo mismo se diga de los Estoicos: cf. STOBEO, 1, 392: DIELS, *Doxog.* 460; V. ARNIM, SVF II, 503; DIÓGENES, 140.143; SIMPLICIO, *De Coelo* 285, 32; PLUTARCO, *De Stoic. rep.* 44, I: 1054b; *De comm. not.* 30, 2: 1073e; todos ellos admiten un vacío ilimitado, que no es impedimento a la existencia del mundo. Cf. PLATÓN, *Tim.* 49E, 50 C-E; 52 A-C; KROLL, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 121 s.; BAEUMKER, *Das Problem der Materie*, 377 s. Véase también *Hom. Pseudoclem.* XVII, 8: REHM 233, 11-234, 3.

[66] IRENEO, II, 17, 9; II, 17, 1-2.

máticas, excluída la primera Ogdóada, con todo, sus proposiciones son más generales y en alguno de los puntos hace expresa referencia al Nous y Logos.

Considerada la relación entre lo emitido y el emisor, se pueden excogitar —dice— tres modos de emisión:

Modo A: Lo emitido está unido al emisor, como los rayos del sol [ib. 7].

Modo B: Procede por modo de eficiencia y división, de modo que cada uno exista separadamente con su figuración propia.

B_1 Sea según estricta generación —como procede el hombre del hombre [ib. 3].

B_2 Sea como la luz de la luz [ib. 4-5]. Los mismos valentinianos consideraban los eones como estrellas de diferente esplendor [II, 17,5].

Modo C: Procede a manera de germinación —como los ramos del árbol [ib. 6].

De cada uno de estos modos de emisión se puede preguntar si son *consustanciales* [67] al emisor o de diversa sustancia y cualidad; si son *del mismo tiempo* respecto del emisor y entre sí o si de diversos tiempos; si son *simples y uniformes* como el espíritu y las luces o compuestos y con diferentes miembros.

Ireneo comienza su examen por la hipótesis segunda: el Modo B. Aun cuando no en el encabezamiento general, pero en su desarrollo distingue Ireneo dos subhipótesis [B_1-B_2] que analiza separadamente. Ambas quedan incluídas bajo el epígrafe «efficabiliter et partiliter secundum propriam genesin» [68], pero se diferencian en el modo: «ut ab homine homo» - «ut lumen a lumine».

Modo B_1: «Efficabiliter et partiliter, ut ab homine homo».

En esta hipótesis descubre Ireneo dos absurdos. Primero: que los emitidos tendrían que ser impasibles. Lo cual contradice a lo que sostienen los Valentinianos.

Vel generationes Patris erunt *eiusdem substantiae* ei et similes generanti; vel si dissimiles parebunt, ex altera quadam substantia confiteri eos necesse est. Et si quidem Patris generationes similes emissori, impassibilia perseverabunt ea quae emissa sunt, quemadmodum et is qui emisit illa; si autem ex altera quadam substantia, quae est capax passio-

O son generaciones del Padre, consustanciales a él y semejantes al generador; o si son desemejantes hay que confesar que proceden de alguna otra sustancia. Y si son generaciones del Padre, semejantes al emisor, seguirán siendo impasibles las cosas emitidas, como el que las emitió: y si proceden de alguna otra sustancia capaz de pasión, ¿de dónde

---

[67] Probablemente ὁμοούσιοι: HARVEY I, 307.

[68] Según GRABE-MASSUET: ποιητικῶς καὶ μεριστῶς; según HARVEY, 307: ἐνεργῶς καὶ χωριστῶς.

num, unde haec dissimilis substantia intra illud, quod est incorruptelae Pleroma?

ha aparecido esta sustancia desemejante dentro de aquel que es Pleroma de incorrupción?

Como se ve, la dificultad es exactamente la misma que se planteaba Ptolomeo en su carta a Flora [69]. Se usan precisamente los mismos términos: «serán *consustanciales* y *semejantes*».

La conjunción «y», que une ambos términos, es en Ireneo declarativa intensiva, interesando la cualidad sustancial, por así llamarla; sin perjuicio del pensamiento general de Ireneo, que la similitud incluye la consustancialidad y la eficiencia con influjo positivo de la causa al efecto que se dice semejante. Esa cualidad en el caso se refiere muy principalmente a la *impasibilidad*.

Los Valentinianos hacían diferencia, admitiendo que los elementos emitidos, aun siendo consustanciales, no eran perfectamente semejantes en su cualidad, puesto que en vigor de la deminoración aneja a la emisión ad extra eran pasibles radicalmente. En este sentido, reconocían la imposibilidad de una emisión estricta sin desemejanza. Precisamente por eso la adoptaban ellos para explicar el origen del mundo psíquico y material y la presencia de los pneumáticos en este mundo [70].

San Ireneo, por su parte, proclamando la necesidad lógica de una semejanza absoluta entre el emitido, el emitente y los coemitidos [71], semejanza que debe extenderse hasta el hábito y figura [72], ve una irreconciliabilidad absoluta entre tal semejanza y la emisión estricta [73].

El segundo absurdo que descubre Ireneo es que en tal hipótesis los seres engendrados son *cuerpos* y deberían ser incorpóreos. Entre sí considerados, serán en efecto separados uno de otro [separatim], no mezclados ni unidos sino en figura discreta, y con circunscripción definida y delimitada con su cantidad de grandeza correspondiente. Todas ellas cualidades que corresponden a los cuerpos [74]. Y como

---

[69] Cf. supra, p. 168.

[70] BEAUSOBRE, *Histoire de Manichéisme*, II, 15 s.; PLOTINO, *Enn.* II, 8, 9; PORFIRIO, *Sent.* 25; *De modo informat.* VI, 2: KALBFLEISCH, 42, 18 s.

[71] IRENEO, II, 4, 1; II, 7, 3; II, 12, 2.

[72] IRENEO, I, 5, 5; I, 4, 5; II, 7, 3; II, 7, 7.

[73] IRENEO, II, 12, 2: «necesse est indiscretam emissionem fieri, ut non sit dissimilis».

[74] IRENEO, II, 7, 6: «Sic nec ea quae sunt corruptibilia et terrena et composita et praetereuntia, eorum quae secundum ipsos sunt, spiritualium, imagines erunt; nisi et ipsa composita, et in circunscriptione, et in figuratione confiteantur esse, et non iam spiritualia et effusa et locupletia et incomprehensibilia. Necesse est enim ea in figuratione esse, et circumscriptione, ut sint imagines verae: et absolutum est ea non esse spiritualia.» Cf. II, 13, 7.

cada uno de ellos es consustancial al Padre, se sigue que también el Padre ha de ser corpóreo.

Se parte también aquí de la consustancialidad vertical que necesariamente ha de existir en la emisión. Nada se nos dice de la consustancialidad horizontal. Esa consustancialidad vertical debe llevar consigo que si los unos son cuerpos, también el emisor lo sea. Probablemente no llevaría consigo que siendo corpóreo hubiera de tener la misma circunscripción y magnitud.

Ireneo deduce el concepto de corporeidad de la posesión de circunscripción y figura propia. Es interesante establecer el paralelo entre su argumento con el de Simón Mago en las Homilías Pseudoclementinas, cuando trata de refutar la doctrina de Pedro, que había concedido esquema, forma y cuerpo al mismo Dios:

> ¿Tiene Dios forma? Si la tiene, existe con figura propia. Si existe con figura propia, ¿cómo no va a ser circunscrito? Si es circunscrito, ocupa lugar. Si ocupa lugar es menor que el que le contiene» [75].

De hecho, aun cuando él mismo no lo diga expresamente, pero lógicamente se sigue que para Ireneo el alma es cuerpo, ya que claramente afirma que tiene figura de hombre [76]. Por lo demás, expresamente designa el alma como cuerpo Tertuliano [77], y aun al mismo Dios lo llama cuerpo, aunque en sentido completamente diverso del autor de las Pseudoclementinas [78]. Ni era otro el uso de los estoicos, que consideraban como cuerpo no sólo al alma [79], sino a todo lo que es [80].

---

[75] *Hom. Pseudocl.* XVII, 3, 5-6: REHM 230, 12-15; cf. *Hom.* XVII, 8.

[76] IRENEO, I, 34, 1: «Per haec enim manifestissime declaratum est, et perseverare animas, et non de corpore in corpus transire, et *habere hominis figuram* ut etiam cognoscantur...»

[77] TERTULIANO, *De anima* 7: CSEL, XX, 309, 22; Ibid. 13-15: «Ceterum est invisibilis anima, et pro condicione *corporis sui* et proprietate substantiae.»

[78] TERTULIANO, *Adv. Prax.* 7: CSEL XLVII, 237, 11-12: «Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis cum sua effigie.» Y la razón es la que da Tertuliano en el *De anima*, 7: CSEL XX, 308, 14: «Nihil enim, si non corpus.»

[79] Cf. CLEANTES (*Fragm.* 36), en NEMESIO, *De Nat. hom.* 2 MATTHAEI (Halae 1802), p. 33A. 78M (cf. TERTUL., *De Anima*, c. 5: CSEL, XX, 304, 24 s.): «Nada incorporal compadece al cuerpo, ni el cuerpo a lo incorporal, sino el cuerpo a lo corporal. Ahora bien, el alma compadece con el cuerpo enfermo..., luego *el alma es cuerpo.*»

[80] Cf. SEXTO, *Math.* VIII, 258: «A quienes (los Estoicos como Basílides) pareció que nada era incorporal.» Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* III, 1, 88-89; 120-122. La misma idea existía en los epicúreos: cf. EPICURO, en DIÓGENES, 67; USENER, *Epicurea*, 22, 2: «Por lo mismo no se puede conocer lo incorporal fuera del vacío. Pero el vacío no puede ni hacer ni padecer, sino por sí solo ofrece movimiento a los cuerpos: así que los que dicen que el alma es incorporal desvarían; porque si fuese así no podríamos hacer ni padecer nada.»

De este modo nos hallamos en la pista para establecer una correspondencia entre «cuerpo» y «ser» o «ousia». Si al término «corpus» lo sustituímos por «ousia», al término «spiritus» correspondería el de «anousion». Pues bien: de manera curiosa tendríamos en la frase de Tertuliano: «Quis negabit Deum corpus esse etsi Deus spiritus est?», traducida con las correspondencias indicadas: «Quis negabit Deum *ousiam* esse, etsi Deus *anousios* est?». Tal es exactamente la terminología de Basílides.

Pero esta correspondencia «corpus» - «ousia» no es una mera hipótesis interesante. Apuntada por las últimas referencias de los estoicos, la hallamos expresamente formulada en los mismos estoicos: «Es lo mismo cuerpo que sustancia» [81].

Inversamente, aun cuando no se trate de seres inmateriales, basta la concepción de ellos como indefinidos, incircunscritos o amorfos para que sean designados como incorpóreos. Así, los mismos Valentinianos a la materia concretizada de las pasiones de Sofía, sustrato precedente a la constiución de las diversas «sustancias» la denominan «incorpórea» [82].

Hay que tener siempre muy presente el valor relativo del término «cuerpo». En Ireneo, hace la impresión de que solamente viene vinculado a esta primera forma de emisión a modo de generación humana. Pero de hecho es común a todas ellas. Ni siquiera queda limitado por la división general entre «partiliter» y «non-partiliter».

La limitación y circunscripción no están reñidas en mentalidad valentiniana con el mantenerse unidos al emisor. Ni siquiera lo está en la mentalidad eclesiástica de Clemente Alejandrino, que discurre así:

> «Pero ni los pneumáticos, ni los inteligibles, ni los Arcángeles Primigenios, ni siquiera el Hijo mismo, están sin forma, sin contorno, sin figura, sin cuerpo, sino que tiene forma propia y cuerpo correspondiente a su supereminencia sobre todos los pneumáticos: como los pneumáticos correspondiente a su eminencia sobre todas las naturalezas que están debajo de ellos. Porque nada génito es insustancial, aunque no tienen forma y cuerpo igual a los cuerpos de este mundo... Los Primigenios, aunque numéricamente diversos y cada uno bien delimitado y definido, pero la semejanza de sus obras muestra la unidad e igualdad y semejanza» [83].

---

[81] V. ARNIM, SVF II, 359: «ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν».

[82] IRENEO, I, 4, 5. Sobre la correspondencia «sustancia»-«materia», cf. SCHLOSSMANN, *Tertulian im Lichte der Jurisprudenz*, en ZKG 27 (1906) 410-411.

[83] ET 10.

Según Clemente, el mismo Hijo tiene figuración propia, al menos en el estadio de Verbo emitido. Y sin embargo no quiere esto decir que esté separado del Padre, ni que el Padre tenga la misma delimitación. Más bien la delimitación es signo de procedencia de más arriba. Dios Padre, el Logos en identidad, según el mismo Clemente, es perfectamente indivisible [84]. Por otra parte, la distinción numérica y de configuración entre los Primigenios no quita la semejanza e igualdad entre ellos.

Modo B_2: «ut lumen a lumine» [II, 17, 4-5].

Si autem velut a lumine lumina accensa sunt Aeones a Logo, Logos autem a Nus, et Nus a Bytho, velut, verbi gratia, a facula faculae; generatione quidem et magnitudine fortasse distabunt ad invicem: *eiusdem* autem *substantiae* cum sint cum principe emissionis, ipsorum, aut omnes impassibiles, perseverant, aut et Pater ipsorum participabit passiones. Neque enim quae postea accensa est facula, alterum lumen habebit quam illud quod ante eam fuit. Quapropter et lumina ipsorum composita, in unum, in principalem unitionem recurrunt, cum fiat unum lumen, quod fuit et a principio.

Si han sido encendidos como luces de la luz los Eones del Logos, el Logos del Nous, el Nous del Bythos, como por ejemplo se enciende una tea de otra, entonces quizá se diferencien en generación y grandeza unos de otros, pero siendo consustanciales al Principal emisor de ellos, o todos continúan siendo impasibles, o también el Padre de ellos participará de las pasiones. Ni la tea que ha sido encendida más tarde, tendrá otra luz distinta de la que existió antes de ella. Por eso sus luces juntas en uno recurren a la unión principal, haciéndose una única luz solamente, la cual existía ya desde el principio.

Ni vale aducir, continúa Ireneo, que «la estrella difiere de la estrella en claridad». Porque es cierto que han de ser de la misma sustancia: por tanto, no pueden tener diferencia según la *sustancia* ni según la *cualidad* ni según el *tiempo,* en cuanto son luz. A lo sumo, podría existir diferencia en el tiempo que se encendieron y en la magnitud de la llama. Por lo tanto, la posibilidad o conviene a todos o a ninguno.

El argumento corre fundamentalmente por los mismos carriles que en la hipótesis anterior. La clave está también en la consustancialidad consiguiente a la emisión, que se considera únicamente en el aspecto vertical, y que incluye sustancia, cualidad y tiempo de sustancia. Más acentuado aparece el aspecto de identidad, que pasando los límites de mera conveniencia específica, parece penetrar hasta la identidad numérica. La llama, en efecto, se dice que existía ya en

---

[84] ET 8, 1.

la primera tea, y que nada nuevo aparece con la iluminación de la nueva tea, al menos en cuanto luz. La suma de todas las teas no representa más luz de la que existía antes de las emisiones.

La diferencia mayor con el modo de emisión precedente se refiere sobre todo al aspecto de circunscripción y corporeidad que aquí queda definido. Es lo que anunciaba el mismo Ireneo al principio de su tratado de las emisiones: «si son simples como las *luces* y los *espíritus* o compuestos como los cuerpos» [85]. Esta hipótesis se opondría a la primera como una emisión de espíritus a una emisión de cuerpos.

Pero ya hemos indicado que para los valentinianos las tales luces o llamas de las teas no dejan de ser corpóreas. Sólo el revestimiento imaginativo cambia. La realidad interna es la misma.

Esta imagen del origen de la luz a partir de la luz la encontramos con frecuencia en la literatura coetánea a Ireneo [86]. La emplea Basílides para explicar la obra de iluminación de las Filiedades, mediante la bella imagen de la nafta [87]: una iluminación a distancia en que la tea iluminante claramente se conserva intacta, sin perder nada, al ser encendida la inferior.

Entre los Estoicos encontramos la idea de que en cada nueva formación del mundo, los hombres son puestos allí con sola la aplicación del fuego divino, que tampoco parece quitar nada a la luz de la divinidad [88].

Ni falta la imagen en la filosofía independiente de Numenio, precursor de las doctrinas que sellará el Neo-Platonismo. El la aplica a la comunicación de la Ciencia de parte de la Divinidad, sin que ésta pierda nada:

> «Así puede verse que una lámpara se enciende al aproximarla a otra lámpara; no quita la luz a ésta, sino que la mecha que tenía se ha inflamado al fuego de la otra lámpara» [89].

---

[85] IRENEO, II, 17, 2.

[86] DOELGER, *Antike und Christentum* I, 271-290.

[87] El ejemplo de la nafta es muy frecuente. Lo usan los Ofitas para explicar la atracción de los elementos ya consustanciales con la Serpiente o Logos; cf. HIPÓLITO, *Ref.* V, 17, 9-10: WENDLAND 115, 18-24. Basílides parece concebir las «dynameis» como una corriente sutilísima que comunica a la materia inflamable (= Tercera Filiedad) el fuego de la iluminación. Vendrían a ser como unas ondas hertzianas de la Filiedad que explican por qué arde a distancia. También PORFIRIO, *De informatione embryonis* XI, 2: WACHSMUTH 48, 27 s., usa el mismo símil, explicando, con todo, la razón de la inflamación más bien al modo naaseno que al basilidiano.

[88] CENSORINO, *De die natur.* 4, 10.

[89] NUMENIO, *Fragm.* 23: LEEMANS 139, 18 s.; PLATÓN, *Phil.* 16, c. 41; JÁMBLICO, *De Anima*, en STOBEO: WACHSMUTH, I, 365, 9 s.

Taciano es uno de los escritores eclesiásticos que usa la misma imagen, que después fué adoptada en Nicea para expresar la procedencia del Hijo [90].

Modo C: «secundum germinationem, velut ab arbore rami» [II, 17, 6].

Haec autem eadem ratio sequetur etsi, velut ab arbore ramos, dicant a Logo natam esse emissionem Aeonum; cum Logos a Patre ipsorum generationem habeat; *eiusdem enim substantiae* omnes inveniuntur *cum* Patre, tantum secundum magnitudinem, sed non secundum naturam differentes ab invicem, et magnitudinem complentes Patris, quomodo digiti complent manum.

Si igitur Pater in passione et ignorantia, et ii utique qui ex eo generati sunt Aeones. Si autem impium est Patri omnium ignorantiam et passionem affingere, quomodo ab eo emissum dicunt Aeonem passibilem, et hoc ipsi Sophiae Dei eam impietatem affigentes, semetipsos religiosos esse dicent?

Y a la misma conclusión llegamos, aunque digan que la emisión de Eones nació del Logos como los ramos del árbol; puesto que el Logos tiene del Padre el generarlos; son todos consustanciales con el Padre, distinguiéndose los unos de los otros según la magnitud, pero no según la naturaleza, y completando la magnitud del Padre, de la manera como los dedos completan la mano.

Por tanto, si el Padre está en pasión e ignorancia, también lo están aquellos Eones generados por Él. Pero si es una impiedad atribuir ignorancia y pasión al Padre de todos, ¿cómo se atreven a decir que emitió un Eón pasible, y atribuyendo tal impiedad a la Sabiduría misma de Dios llamarse todavía a sí mismos religiosos?

Por el modo de proponer el argumento, parece que los valentinianos con quienes disputaba Ireneo atribuían tal modo de emisión solamente al Logos respecto de la Década. Es, por tanto, una inexactitud de Ireneo extender el raciocinio hasta el Padre de todas las cosas. Más aún: este testimonio indirecto apoya la tesis de que para los valentinianos la década y la dodécada eran seres de una entidad muy especial. Son más bien desarrollos del Logos y del Anthropos indicando sus características naturales y sobrenaturales.

Examinando el argumento mismo, Ireneo concluye a una consustancialidad *con* el Padre. Probablemente no existía en el texto griego el término «homoousios» cuyo término de relación aparece en la traducción latina en forma de dativo. Esta consustancialidad no es la correspondiente a las formas circunscritas, ni a las formas a modo de dynamis (como en la hipótesis siguiente). Es una consustancialidad de inclusión, como el desarrollo de un miembro o de la mano en que salen los dedos. Cuanto sale estaba en el germen o en la mano y so-

---

[90] TACIANO, *Adv. Graec.*, c. 5: SCHWARTZ, TU 4, 1, p. 5, 27 s.

lamente se despliega la misma naturaleza en magnitud, completando la grandeza anterior. Por tratarse de una mera extensión de la misma e idéntica naturaleza es imposible que en los ramos existan cualidades sustanciales opuestas a las del árbol. Una de estas cualidades sustanciales sería la impasibilidad. En cuanto a semejanza, ni siquiera cita el término de acuerdo con toda su mentalidad. Esta *consustancialidad de inclusión idéntica* excluye la semejanza entre lo generado y lo generante, pues se identifican en su sustancia. Otro tanto se diga de los elementos emitidos entre sí. Por tanto, para Ireneo sólo puede haber semejanza entre elementos circunscritos en su sustancia y no sólo en su magnitud exterior.

Modo A: «uniti emittente, quomodo a sole radii» [II, 17, 7-8] [91].

Esta concepción como la anterior parece que se refería solamente a las emisiones procedentes del Logos. En dos aspectos se diferencia esta hipótesis de la precedente: en que los rayos no son complemento de la magnitud del sol; y, consiguientemente, en que pierden de su sustancialidad viniendo a resultar verdaderas dynameis.

La entidad de los rayos en cuanto distintos del sol es en realidad muy tenue. Dice Justino:

> «La dynamis aquella que la Escritura llama Dios y Angel no se distingue del Padre sólo en el nombre, como el rayo se distingue del sol, sino que aun numéricamente es distinta» [92].

Expresamente el mismo Ireneo asimila los rayos del sol a dynameis al decir pocas líneas más adelante:

> «y las emisiones que arrancan de éste [Logos], siendo *dynameis* suyas y siempre asistentes a él, no ignorarán al emisor como los rayos no ignoran al sol» [93].

La íntima unión que ponía entre el sol y sus rayos viene aclarada por Justino al exponer una sentencia que no admite: «Dicen que esta dynamis [el Angel del A. T.] es incortable e inseparable del Padre; del mismo modo, dicen, que la luz del sol que está sobre la tierra es incortable e inseparable del sol que está en el cielo: y cuando se pone se lleva consigo su rayo. De esta manera, dicen, el Padre cuando quie-

---

[91] Cfr. TERTULIANO, *Adv. Prax.*, c. 8: CSEL XLVII, 238, 14 s. Sobre el uso de la imagen entre los Valentinianos cf. PUECH-QUISPEL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, en «Vig. Christ.» 8 (1954) 48-51.

[92] JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 4 s.

[93] IRENEO, II, 17, 8.

re hace proyectarse su potencia y cuando quiere la vuelve a recoger a sí» [94].

Pero tampoco este modo de emisión puede explicar la aparición de la pasibilidad. Dice Ireneo:

> «En tal caso, siendo todos de la misma sustancia [95] y arrancando del mismo, o serán todos pasibles o ninguno.»

Y un poco más adelante retorna así:

> «Y las emisiones que proceden de él, siendo de la misma sustancia de la que él mismo, deben perseverar perfectas, impasibles y siempre semejantes *con* él.»

Ireneo deduce en este caso una consustancialidad horizontal entre los rayos que proceden del mismo sol. No enuncia la consustancialidad vertical, aun prescindiendo de la ausencia del término técnico. Al establecer la relación entre los rayos y el Logos no dice que sean consustanciales a él, puesto que no están separados con figura y circunscripción propia, sino que dice que son de la misma sustancia de la que es el Logos. Terminología, por otra parte, que corresponde exactamente a la que empleará Heracleón para designar la consustancialidad existente entre los hílicos y el diablo [96].

Los Valentinianos admitían la fuerza de los argumentos de Ireneo en cuanto a la semejanza sustancial entre todos los que decían consustanciales a partir del Logos. Por eso reconocían que todos los eones sin excluír el mismo Logos eran pasibles radicalmente, aunque tal pasión reventó solamente en Sofía[97].

Todas las hipótesis propuestas por Ireneo se pueden encuadrar en el siguiente esquema:

Efficabiliter et partiliter: con circunscripción propia [compuesto] - sin circunscripción propia [luz = simple].

Non partiliter: con circunscripción completiva del emisor [ramos] - sin circunscripción, como dynamis no separada.

---

[94] JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 2-5. Cf. ATENÁGORAS, *Legat.* 10: GOODSPEED, 325: καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου.

[95] Probablemente no existía en el griego la forma «homoousios», ya que no está construído con dativo.

[96] HERACLEÓN, *Fragm.* 44: BROOKE.

[97] IRENEO, I, 2, 2, con la nota de MANUCCI; cf. BASÍLIDES, en HIPÓLITO, *Ref.* VII, 22, 8: WENDLAND 199, 2-3 collato *Ref.* VII, 27, 2: WENDLAND 206, 10-11.

Una mirada al esquema así dispuesto basta para ver que Ireneo ignora la distinción entre emisión κατὰ μερισμόν, con circunscripción propia, y la emisión κατ'ἀποκοπήν, es decir con separación del emisor. Proclo, en su comentario al Timeo, al exponer la emisión de Océano y Tetis, hace un recuento de las diversas emisiones imaginables:

> «Después de éstos procede la segunda duada, Océano y Tetis, no por cópula de las generantes [= unión carnal], ni por unión de cosas separadas [composición a partir de elementos separados], ni por división [κατὰ μερισμόν], ni por separación [κατὰ τινα ἀποτομήν], ya que todos estos modos juzgan algunos que son ajenos a los dioses, sino por una henosis [98] única y entrecruzamiento de sus fuerzas que los teólogos acostumbran a designar como matrimonio» [99].

Proclo distingue los dos modos de emisión «κατὰ μερισμόν» y «κατὰ ἀποτομήν», aunque muchos juzgan ambos indignos de los dioses.

Ireneo, en cambio, no hace mención de tal diferencia. Más aún: parece que concluye de la existencia de elementos con circunscripción propia, a que necesariamente están separados del emisor. Sin embargo, no se adecuan formalmente ambos conceptos. Precisamente la concepción valentiniana (no decimos que con razón, ni siquiera decimos si con perfecta lógica) se dirigía en este sentido. Era una emisión con circunscripción propia [κατὰ μερισμόν], pero no cortada del emitente ni separada de él, sino comunicándose la sustancia idéntica, de modo análogo a las dynameis. Es precisamente la conexión entre dos elementos figurados por el rayo y la llama, que parecían tan irreconciliables a Justino que llega al uno por la exclusión del otro. Dice así:

> «Aquella potencia no se distinguía del Padre sólo nominalmente como el rayo se distingue del sol, sino también numéricamente... He indicado que esta Potencia había sido engendrada por el Poder y Voluntad del Padre, pero no por corte [κατ' ἀποτομήν], como si se partiese [ἀπομεριζόμενος] la sustancia del Padre como todas las demás cosas que se dividen y cortan no quedan lo mismo que estaban antes del corte: y a modo de ejemplo vemos que se puede tomar fuego nuevo de una llama sin que ésta disminuya en nada, sino quedando como estaba» [100].

Prescindimos ahora de la exactitud teológica de esta imagen aplicada a la generación del Verbo tal como la entendía Justino. La fórmula es la adoptada en el Niceno. Pero en el punto que nos inte-

---

[98] Unión que se acerca a la crasis estoica: cf. PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 231, 6 s.

[99] PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 176, 10-17.

[100] JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 128, 4-5.

resa, el raciocinio de Justino es simple: «La dynamis aquella no es distinta del Padre sólo en el nombre, como los rayos del sol, sino que tiene sustancia propia, aunque al dársela en nada haya disminuído la sustancia del Padre». El término «κατὰ ἀποτομήν» se refiere no al estado de desunión entre el Padre y el Verbo, que no se toca aquí, sino más bien a la no disminución de la sustancia del Padre. Se trata del principio general enunciado así por Proclo: «Todo lo que viene a subsistir *por corte* de otro es menester lo sea con disminución del todo, de donde se corta» [101].

No proviene la sustancia del Hijo por *desgajamiento* del Padre [eso sería «apotome»], sino como se enciende una llama de otra. Falta por tanto el aspecto que nos interesa. Esta sustancialidad circunscrita sin disminuir la sustancia del Padre continúa, según los valentinianos, unida al Padre como los rayos unidos al sol.

> «Todas las cosas que al ser dadas dejan al donador para pasar al que las recibe son mortales y humanas; las cosas divinas son tales que en su transmisión, cuando han pasado del donador al que recibe, no dejan al donador, sino que aprovechan al segundo sin perjudicar al primero... Así puede verse que una tea adquiere luz cuando ha sido encendida por otra tea: no la ha quitado la luz a la otra, sino que la mecha que había en ella ha ardido al fuego de la otra» [102].

Esta misma emisión, con la misma acepción del término «kata apotomén», la había expresado Justino, uniéndola a otra imagen: la de la voz:

> «Cuando emitimos una palabra engendramos un verbo, no emitiéndolo por corte, de modo que disminuya el verbo interior nuestro. Y como vemos en el fuego, que se hace uno nuevo sin que disminuya aquel del que se toma, y apareciendo ante nosotros el generado bien real» [103].

Siempre se prescinde del aspecto de unión que queda o no entre lo generado y el emitente.

Lo mismo se advierte en Taciano: aun oponiendo, como hace, el origen «kata apokopén» al origen «kata merismón», no se refiere por

---

[101] PROCLO, *In Tim:* DIEHL, III, 267, 22s: πᾶν... τὸ κατὰ ἀποτομὴν ἄλλων ὑφισταμένον σὺν ἐλλατώσει τοῦ ὅλου πάντως ἀποτεμνόμενον ἀνάγκη τῷ ὅλῳ πάντως ἀποδίδοσθαι.

[102] NUMENIO, *Fragm.* 23: LEEMANS. Sobre el influjo de Numenio en los Oracula Chaldaica y aun en el Gnosticismo, cf. FESTUGIERE, RHT, III, 42, n. 1 fin; 53 s.—Cf. PORFIRIO, *Sent.* 25; PLOTINIO, *Enn.* IV, 2, 1.

[103] JUSTINO, *Dial. cum Tryph.* 61, 2.

este término sino a la disminución de la sustancia del principal. Dice Taciano:

> «El [Logos] fué engendrado kata merismón, no kata apokopén. Porque lo cortado es algo separado de lo que existía antes. Lo participado [to merismon] recibiendo la elección de la economía, no priva de nada a aquel de donde es tomado. Porque como de una tea se toman por contacto muchos fuegos, sin que por eso disminuya en nada el fuego de la primera tea; del mismo modo el Logos, procediendo de la dynamis del Padre, no dejó sin Logos al que le engendró. Y por cierto yo mismo hablo y vosotros me oís: y de ninguna manera me quedo yo vacío de palabra por comunicarla a vosotros» [104]

Es curioso advertir que las emanaciones en Marcos, el Gnóstico Mago, toman la forma de expresión de palabras designativas del Nombre, a las cuales designa precisamente como partes [105]. Es natural que también, según él, el Generador no pierda su palabra por esta comunicación.

Prescindiendo de la terminología usada por los diversos autores, podemos distinguir en cuanto a la idea las siguientes emisiones:

Kata merismón: es decir, aquella cuyos efectos sean simples (llama) o compuestos (como el hombre del hombre), son circunscritos y distintos numéricamente uno del otro.

Kata apokopén: tiene dos sentidos:

o se refiere meramente a la emisión in fieri realizada por un corte del principal con disminución de éste, y llevando consigo consiguientemente el estado de separación permanente in facto esse;

o se refiere al estado final resultante, a la emisión in facto esse; sea que ésta se haya obtenido por corte, sea por otro modo de emisión, como se enciende una tea de otra.

Las especulaciones que hemos recogido hasta ahora se detienen en el primer aspecto. Admiten la emisión kata merismón y no kata apotomén, con disminución de la principal, sirviéndose comúnmente de la imagen de las teas. Es lo que condensa Valentín en dos palabras: ἀπομερισμὸν φώτων τοῦ τε ἄρρενος καὶ τῆς θηλείας ἴσον εἶναι [106].

Ireneo, en cambio, no hace ninguna referencia a este aspecto de corte de la emisión in fieri. Quizá no le interesaba por considerarlo excluído a priori ni sugerido siquiera por sus adversarios.

---

[104] TACIANO, *Adv. Graec.*, c. 5: SCHWARTZ, TU, 4, 1, p. 5, 2 s.

[105] IRENEO, I, 14, 7; ET 31, 3-4; cf. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 558.

[106] EPIFANIO, *Panar.* 31, 5.6: HOLL, I, 391, 12.

El segundo aspecto no lo tocan los autores que hemos recorrido. En cambio Tertuliano, orquestando el mismo ejemplo de los rayos del sol con otros, en que el aspecto sustancial está más claro, atiende sobre todo al aspecto de permanencia en la separación. Comienza por una acusación contra Valentín, de cuya verdad podemos dudar por cuanto vamos estudiando:

> «Valentinus probolas suas discernit et separat ab auctore: et ita longe a Patre ponit ut Aeon Patrem nesciat. Denique desiderat nosse, nec potest; immo et pene devoratur et dissolvitur in reliquam substantiam. Apud nos autem solus Filius Patrem novit... Et nunquam separatus a Patre, aut alius a Patre, quia ego et Pater unum sumus. Haec erit probola veritatis, custos unitatis, qua prolatum dicimus filium a Patre, sed non separatum. Protulit enim Deus sermonem quemadmodum Paracletus docet, sicut radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Nam et istae species probolae sunt earum substantiarum ex quibus prodeunt... nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex *duae res sunt sed coniunctae*. Et fons et flumen duae species sunt, sed *indivisae*. Et sol et radius duae formae sunt sed *cohaerentes*. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est de quo prodit, *non ideo tamen est separatum*» [107].

Tertuliano se fija, pues, en ese aspecto de unión remanente. Y lo aplica no sólo a casos como de los rayos del sol, sino a procesiones de la mole de una planta que arranca de la raíz.

Ireneo no se detiene en discutir este aspecto de emisión no separada. Prácticamente identifica la emisión «kata merismón» que no sea como los rayos del sol o como los ramos del árbol en el sentido de complemento magnitudinal (nótese que para Tertuliano se trata de «alius», y, por tanto, no se identifica con el modo de emisión per germinationem de Ireneo), con la emisión por separación in facto esse.

De hecho los términos «κεχωρισμένος», «separata...» los aplica constantemente a las concepciones valentinianas [108]. Otro tanto hace Tertuliano en el trozo citado.

Es curioso, en cambio, que en los fragmentos conservados de los valentinianos no hallamos tales términos de separación aunque encontramos los emparentados a «μέρος», «μερισμός»... [109].

---

[107] TERTULIANO, *Adv. Prax.*, c. 8: CSEL, XLVII, 238, 14 s.

[108] IRENEO, I, 2, 4; I, 12, 3; I, 18, 1; I, 22, 1; I, 26, 1; II, 6, 1; II, 8, 2; II, 10, 4; II, 11, 1; cf. I, 21, 1; II, 13, 4-5; II, 18, 2-3; II 28, 4-5.

[109] Cf. v. g. IRENEO, I, 14, 7; ET 31, 3.

Ireneo concluye de la circunscripción propia a la separación, como si fueran absolutamente irreconciliables la circunscripción con la unión al origen [110]. Y, sin embargo, esa combinación de circunscripción propia y no-separación al emisor era lo que propugnaban los valentinianos.

Usando los términos «*llama*» y «*rayo*», en que la llama es representativa de la ousia y el rayo de la dynamis. Se trata, según los Valentinianos, de comunicar la llama a manera de rayo. Combinando los modos de emisión referidos por Ireneo: una comunidad de sustancia como en la hipótesis de los ramos, pero al mismo tiempo con una circunscripción como la generación propia.

No queremos decir con esto que la mentalidad valentiniana sea justificable. Sus raciocinios no se adecuan a la realidad. Pero se trata aquí de aquilatar el concepto que ellos mismos se habían formado de la consustancialidad a base de las ideas filosóficas a que estaban adheridos, sobre todo a base del estoicismo. Y es difícil llegar a captar su mentalidad. Dice con razón Sagnard:

> «A esta firmeza de conceptos a la que nos ha acostumbrado la manera latina de pensar, conviene sustituir aquí una flexibilidad muy oriental, hasta tal punto que el «flou» y lo imponderable, como en materia de espiritismo o de teosofía, se va a convertir casi en la norma» [111].

Los Excerpta de Teodoto nos ofrecen un texto difícil refiriéndose a una emisión posterior del Salvador con sus ángeles coetáneos [112]:

> «En unidad [ἑνότητι] fueron emitidos nuestros ángeles, dice, siendo uno como procedentes de uno. Pero puesto que nosotros somos los divididos [μεμερισμένοι], por eso fué bautizado Jesús para dividir lo indiviso [τὸ ἀμέριστον μερισθῆναι] [113], hasta que nos una a nosotros con ellos en Pleroma» [114].

El sentido es una multiplicación del Salvador en sus ángeles unidos a él pero divididos sin cortarse, para obtener la unión con los ele-

---

[110] IRENEO, II, 13, 4.

[111] SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 239. Es la misma dificultad que flota sobre la mentalidad de Plotino: cf. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 160-187, máxime 174-177; BENZ, *Marius Viktorinus*, p. 255 s.

[112] Cf. IRENEO, I, 8, 2.—Sobre estos ángeles coetáneos, véase FESTUGIERE, RHT, III, 158.—IRENEO, I, 2, 6 in fine; cf. TERTULIANO, *Adv. Valentinianos*, c. 12: CSEL, XLVII, 192, 5: «consubstantivos»; IRENEO, I, 4, 5; ATANASIO, *Ep. ad Serap.* 1: MG 24, 557A.

[113] Cf. PROCLO, *In Tim.*: DIEHL, III, 253, 25 s.: sobre la presencia de lo indivisible en las partes divisibles del alma.

[114] ET 36.

mentos pneumáticos del extra-pleroma existentes en forma divisa; según Valentín, para dividirse la muerte y superarla [115].

Con todo, esta expresión de Teodoto no prueba suficientemente lo que es la opinión de los valentinianos, por tratarse en el caso de una emisión de ángeles del Salvador muy próximos a dynameis, y, por tanto, más bien incluídos en la emisión presentada por los rayos del sol. En este mismo capítulo habría que incluir la concepción origeniana de la comunicación del Espíritu a los fieles:

> «Si Celso hubiera entendido lo que decimos sobre el Espíritu de Dios... no se hubiera respondido como dicho por nosotros: que Dios envió aquí su espíritu vestido de cuerpo. Porque Dios siempre comunica su propio espíritu con aquellos que son capaces de participarlo, habitando en ellos el espíritu sin separarse ni dividirse [οὐ κατὰ ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν ἀμερῶς μεριζόμενον]. Ni es cuerpo el espíritu de que hablamos» [116].

Y más netamente aún la de Clemente Alejandrino:

> «Porque la Luz de la Verdad es luz verdadera, sin sombra, el Espíritu del Señor *dividido indivisamente* [ἀμερῶς μεριζόμενον] a los ya santificados por la fe, haciendo la función de luz para la epignosis de los seres» [117].
>
> «Con las cuales [partes de la división de la naturaleza humana] está la *dynamis de Dios* que lo observa todo, *indivisamente dividida* [ἀμερῶς μεριστή] [118].

La mentalidad de los valentinianos supone una sustancialidad más densa en la participación. Vemos una aproximación a ella en algunas expresiones filosóficas.

Jámblico, refiriendo las opiniones sobre el Alma, dice:

> «Hay algunos que sostienen que toda la tal sustancia [psíquica] es homoiómera, idéntica a sí misma y única, de tal modo que en

---

[115] VALENTÍN, *Fragm.* 4: VÖLKER, en CLEM. ALEJ., *Strom.* IV, 89, 1-3: STÄHLIN, 287, 10-15.

[116] ORÍGENES, *Contra Celsum*, VI, 70: KOETSCHAU 139, 26-31: ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς μεταδίδωσι, τοῖς δυναμένοις μετέχειν αὐτοῦ, τοῦ ἰδίου πνεύματος, οὐ κατὰ ἀποτομὴν καὶ διαίρεσιν ἐλλινομένου τοῖς ἀξίοις. οὐδὲ γὰρ σῶμα τὸ καθ'ἡμᾶς πνεῦμα. Para el sentido de ORÍGENES cf. *De Principiis*, I, 6, 4: KOETSCHAU 85, 14-20: «Solamente Dios, Padre, Hijo y Epíritu Santo no es cuerpo.» Esto no quiere decir, por tanto, que el Espíritu Santo fuera en su mentalidad una pura dynamis. Ahora no tratamos este punto. De nuestro texto sólo se deduce que la inhabitación del Espíritu Santo se realiza *a modo* de dynamis.

[117] CLEM. ALEJ., *Strom.* VI, 138, 2: STÄHLIN, 502, 4-6.

[118] CLEM. ALEJ., *Strom.* III, 69, 1: STÄHLIN, 13.

cualquier parte de ella están todas las cosas: los cuales hasta en el alma multiplicada [119] ponen el mundo inteligible y los dioses y los daimones y el bien y todos sus generaciones precedentes, y de esta manera dicen que todo está en todo, pero en cada uno más principalmente según su naturaleza.

Y de esta opinión es sin duda ninguna *Numenio* [120], no en todo de acuerdo Plotino [121]; es inconstante en ella Amelio; Porfirio varía, unas veces separándose de ella decididamente, otras secundándola... Y según esta opinión en nada difiere el alma de los dioses y de las generaciones mejores en cuanto a toda su sustancia [κατὰ τὴν ὅλην οὐσίαν] [122].

El sentido que daban a estas afirmaciones aparece claro en el contexto. La diferencia de esta opinión con la siguiente no la pone Jámblico tanto en el modo de comunicarse la sustancia del Alma a los individuos cuanto en que los referidos aquí consideraban que todas las almas eran de una única y misma sustancia en cuanto a toda su entidad; mientras que los siguientes separaban la psyche del *nous*, haciéndola colgar de él [123], es decir, depender de él. Pero Jámblico no se detiene a señalar diferencias en el modo de concebir la comunicación, concluyéndose más bien que lo que los primeros afirman de todas las partes del alma lo reducen los segundos a cada parte respecto de los elementos de su mismo orden [124].

Cabe, pues, concluir que para todos vale lo afirmado más arriba, al menos respecto del *nous*. De modo que en cada individuo se halla todo el nous.

Los valentinianos eran ciertamente de la opinión que las partes del alma, en cuanto opuestas al cuerpo, no eran de la misma procedencia ni era homoiomera. Pero de cada uno de sus elementos subscribirían la opinión referida por Jámblico.

---

[119] μεριστής, es en los Neoplatónicos la parte o formalidad del Alma en cuanto se sumerge en el cuerpo. Como tal no es Nous. Cf. PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 1.

[120] *Fragm.* 48: THEDING, p. 69.

[121] Cf. PROCLO, *In Tim.* DIEHL, III, 245, 19 s.

[122] JÁMBLICO, *De Anima*, en STOBEO: WACHSMUTH I, 365, 5 s.

[123] ... ἥ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχήν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ'ἕτεραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρτημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ'ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἤτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν (τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀ)σωμάτων γενῶν ἢ τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ἰδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ'ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοήτου προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὖ τῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεέστεραν οὐσίαν.

[124] Cf. PLOTINO, *Enn.* IV, 3, 6: BREHIER 50, 1 s.

Esta concepción era común a la escuela estoica, en la que sin duda hallaron los valentinianos un rico arsenal para sus especulaciones. Así dice M. Aurelio:

> «Una única psyche se divide en los vivientes aracionales; y una única psyche intelectual [νοερά] se divide [μεμέρισται] en los seres intelectuales» [125].

Como se ve usa los mismos términos que aparecen en Ireneo y en los textos aducidos para su aclaración. Más aún: sirviéndose de la misma imagen del sol y de sus rayos vuelve a insistir:

> «Una única luz del sol se divide en los muros, montes y otros mil sitios; Una misma naturaleza [οὐσία] común, se divide en mil cuerpos individuales [ἰδίως ποιοῖς σώμασι]; Una única psyche se divide en mil naturalezas con sus circunscripciones propias [ἰδίαις περιγραφαῖς]» [126].

Como se ve el Estoico asimila enteramente el modo de ser emitidos los rayos del sol, que al fin son del orden de dynamis [127], con el modo de comunicarse la naturaleza común [κοινὴ οὐσία], que es naturalmente del orden de sustancia; y con el modo de comunicarse el alma (sea psíquica, sea intelectual, como arriba lo distinguía) a las almas particulares dotadas de circunscripción propia.

Como lo muestran los ejemplos usados, esta unidad hay que entenderla en el crudo sentido del realismo estoico: la sustancia común etérea es la materia de las almas o sustancias individuales [128].

No se trata de energías de una misma alma o sustancia. Como Proclo insistirá, la diferencia entre las partes del alma no se pueden explicar por mera diferencia de energías, como quería Plotino, sino que es necesario admitir una diferencia «οὐσιωδῶς»: lo cual supone que las partes del alma son sustancias [129].

---

[125] M. Aurelio, IX, 8: «εἰς μὲν τὰ ἄλογα ζῷα μία ψυχὴ διήρηται· εἰς δὲ τὰ λογικὰ μία νοερὰ ψυχὴ μεμέρισται».

[126] M. Aurelio, XII, 30: ἓν φῶς ἡλίου κἂν διείργηται τοιχοῖς, ὄρεσιν, ἄλλοις μυρίοις· μία οὐσία κοινὴ κἂν διείργηται ἰδίως ποιοῖς σώμασι μυρίοις· μία ψυχὴ... Cf. VIII, 54.

[127] Sobre la manera como la luz está intrínsecamente en los rayos, cf. Jámblico, *De Myster.* I, 9: «Sed et lux quae cernitur, unum quidem est continuum, ubique idem totum, ita ut non possit separari pars aliqua deque ea abscindi.»

[128] Cf. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 204.

[129] Proclo, *In Tim:* Diehl, III, 245, 19s.: οὐκ ἄρα ἀποδεξόμεθα τῶν νεωτέρων ὅσοι τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ἰσάξιον ἀποφαίνουσι τῆς θείας, ἢ ὁμοούσιον, ἢ οὐκ οἶδ'ὅπως βούλονται λέγειν.
ἀκουέτωσαν γὰρ τοῦ Πλάτωνος «δεύτερα καὶ τρίτα» λέγοντος καὶ χωρίζοντος ἀπὸ τοῦ κρατῆρος τὰς μερικὰς ψυχὰς καὶ κατὰ δευτέραν νόησιν,

Nótese la diferencia entre los Estoicos y Plotino. Aun usando símiles idénticos, como el de la luz del sol [130] y una terminología parecida, la diferencia fundamental entre unos y otros viene formulada en *Enn.* IV, 2,2 [131]. Los estoicos admiten un Alma que siendo «sustancia», con todo tiene cualidades diversificantes en sus partes. Consiguientemente no son sólo los cuerpos los que tienen división, sino la misma «sustancia» del alma [132]. La concepción estoica es la que da pie a un orden pleromático que tiene sentido aun antes de la caída de Sofía.

También el Pseudo-Aristóteles, autor del «Peri Kosmou», se acerca mucho al estoicismo en su concepción teológica. Aunque rechaza la difusión de la sustancia divina por el mundo no tiene dificultad en aceptar las mismas frases estoicas, con tal de que en vez de «sustancia» se entienda «dynamis». Prueba evidente de que para él la teoría estoica llevaba consigo una comunicación de la misma sustancia [133].

Y de hecho Ario formula explícitamente esa relación de identidad parcial y distinción al mismo tiempo que media entre la sustancia común y sus realizaciones concretas:

> «Que no es lo mismo la cualidad individuante [ποιὸν ἰδίως] y la sustancia de que es cualidad individuante, pero que tampoco es otra cosa; pero no es otra cosa sólo porque es parte de la sustancia y ocupa el mismo lugar que ella; mientras que las demás cosas que se dicen «otras», tienen que estar separadas en lugar y no considerarse en parte» [134].

ὅ δὴ ταὐτὸν τῷ μερικωτέραν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ παράγοντος αὐτάς.
ὅ γὰρ ταῦτα λέγων οὐσιώδεις διαφορὰς τῶν ψυχῶν, ἀλλ'οὐ κατὰ τὰς ἐνεργείας μόνον, ὥσπερ ὁ θεῖος ἐνδείκνυται Πλωτῖνος.
ἔστωσαν γὰρ αἱ μὲν πρὸς τοὺς ὁλικοὺς ὁρῶσαι νόας, αἱ δὲ πρὸς τοὺς μερικούς, καὶ αἱ μὲν ἀχράντοις χρώμεναι νοήσεσιν, αἱ δὲ ἀποστρεφόμεναί ποτε τὰ ὄντα...
ἐχώρισε γὰρ αὐτὰς τῷ χρόνῳ, τῇ αἰτίᾳ, τῇ προόδῳ, τῷ τρόπῳ τῆς ὑποστάσεως, τῇ τῶν γενῶν ὑφέσει.
τούτοις οὖν ἅπασι διαφερούσας αὐτὰς ποῖος ἐρεῖ λόγος ὁμοουσίους ποιεῖν.

[130] PLOTINO, *Enn.* IV, 3, 4: BREHIER 69, 20; cf. IV, 3, 11, 12: BREHIER 78, 14; 79 1 s.

[131] PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 2: BREHIER 10, 11 s.

[132] PLOTINO, *Enn.* IV, 2, 1: BREHIER 9, 73 s.

[133] PSEUDO, ARISTOT, *De mundo*, c. e. 397b, 16: διὸ καὶ τῶν παλαιῶν εἰπεῖν τινὲς προήχθησαν ὅτι πάντα ταῦτά ἐστι θεῶν πλέα καὶ δι'ὀφθαλμῶν ἐνδαλλόμενα ἡμῖν καὶ δι'ἀκοῆς καὶ πάσης αἰσθήσεως τῇ μὲν θείᾳ δυνάμει πρέποντα καταβαλλόμενοι λόγον, οὐ μὲν τῇ γε οὐσίᾳ.
Cf. 398b 6ss., 396b 24s.

[134] ARIO, en STOBEO, *Eclog.* I, 432: DIELS, *Doxog.* 463: μὴ εἶναι δὲ ταὐτὸν τό τε ποιὸν ἰδίως καὶ τὴν οὐσίαν ἐξ ἧ ἔστι τοῦτο, μὴ μέντοι γε μηδ'ἕτερον, ἀλλὰ μόνον οὐ ταὐτὸν διὰ τὸ καὶ μέρος εἶναι τῆς οὐσίας καὶ

La misma idea la expresaba condensadamente Sexto:

> «Los estoicos sostienen que la parte ni es «otra cosa» que el todo ni lo mismo que el todo» [135].

Y Mnesarco, por su parte, compara la relación de los seres individuales a su «sustancia común» con la de la obra de arte a la materia de que está hecha [136].

El punto de separación de los valentinianos comienza en la distinción del orden de los pneumáticos por encima de cuanto los estoicos habían concebido. Toda la especulación estoica se movía en un mundo inferior. Pero los valentinianos, recogiendo la superioridad del elemento pneumático de que ellos venían adornados, intentaron una justificación de su origen divino. Para eso reinstituyeron en el orden pleromático a imagen invertida del mundo inferior, y sobre todo del mundo psicológico, una comunicación de la naturaleza derivada del Padre y emitida en el Logos. En vez de arrancar aquella naturaleza [οὐσία] de un elemento de mixtura informe, como será el origen de las naturalezas totalmente extrapleromáticas, toma ella su origen del insustancial por exceso: del Dios infinito, supremo, que por emanación impropia se acerca hacia el mundo pleromático.

Jamás, que yo sepa, afirmó un valentiniano que los eones inferiores eran consustanciales al Bythos, ni siquiera al Nous. Según la concepción estoica, la «ousia» era el elemento de que participaban todas las entidades posteriores. Pues bien: de manera análoga, a partir del Logos empieza a nombrarse la «ousia» de que participarán los eones posteriores: «en él fué emitida toda la sustancia del Pleroma» [137]. La fórmula «τὴν ὅλην οὐσίαν» no se concibe sino en cuanto designa la sustancia que se comunicará idéntica a todas las hipóstasis circunscritas, es decir, en orden a una participación posterior. En efecto, cuando designa la totalidad de los elementos circunscritos considerados en su conjunto se sirve de la forma «πάσαν οὐσίαν». De ahí que los valentinianos al decir que en el Logos fué emitida toda la sustancia del Pleroma indican suficientemente que en el Logos tenemos el germen del Pleroma con orden esencial a la formación del mismo. Precisamente esa relación se actualiza por medio de las emisiones posteriores originadoras del Pleroma. En fuerza de ellas toda la totalidad de la sustancia del Logos se halla en cada uno de los eones. De ahí que, al

---

τὸν αὐτὸν ἐπέχειν τόπον, τὰ δ'ἕτερα τινῶν λεγόμενα δεῖν καὶ τόπῳ κεχωρίσθαι καὶ μηδ'ἐν μέρει θεωρεῖσθαι.

[135] SEXTO, *Adv. Math.* IX, 336; MUTSCHMANN, 282, 12s.: οἱ δὲ Στοικοὶ οὔτε ἕτερον τοῦ ὅλου τὸ μέρος, οὔτε τὸ αὐτό φασιν...

[136] En STOBEO, *Eclog.* I, 436 s.

[137] IRENEO, I, 8, 5.

hablar de la consustancialidad hílica, no diga Heracleón que en el diablo fuera emitida toda la sustancia hílica, sino que afirma únicamente el carácter de individuación primacial de la sustancia hílica, pero al fin, mera parte de toda la sustancia hílica [138].

Una nueva confirmación nos ofrece una frase oscura recogida por Ireneo de sus adversarios y que es el último caso de la fórmula «τὴν ὅλην οὐσίαν» que he registrado en los Valentinianos.

En el mito de la pasión de Sofía en el Pleroma refieren los Valentinianos que enredada en sus pasiones corría peligro de corromperse «hasta toda su sustancia» [139].

Varias interpretaciones se han propuesto de esta expresión valentiniana [140].

Examinando las expresiones valentinianas referentes al Pleroma y todo el contexto de la frase parece que se justifica suficientemente la explicación nuestra. «Ousia» no se identifica *aquí* con «physis» (que más bien se refiere a las propiedades físicas de los seres o elementos, sean o no hipostasiados); ni con hipóstasis que supone el singular existente en cuanto circunscrito en sí mismo y, por tanto, dividido de los demás en algún sentido [141]. Esta división ab aliis se obtiene precisamente por la forma y circunscripción propia constituyendo lo que se designa otras veces como «ἰδία οὐσία». Aquí el término parece referirse a la ousia y por cierto en su totalidad. No sólo indica, por tanto, el peligro de corromperse hasta la médula de la concretización de Sofía, sino que por analogía con la expresión referida a «toda la sustancia» emitida en el Logos puede entenderse de toda la «ousia» del pleroma. Esta misma idea vendría expresada en forma mítica en el temor de las demás hipóstasis pleromáticas y en su intercesión [142]. Y sería un concepto análogo a lo que según Heracleón pasa en el psíquico que se hace hílico por deliberación, de modo que lo material absorba toda su hipóstasis [143].

Quizá no vaya lejos de la verdad ZELLER al afirmar que la escuela estoica distinguía con Platón al Dios ingénito e inmutable de los dioses hechos y mutables; que distinguían a Dios creador y señor de todo el mundo de sus dioses inferiores: es decir —dice él—, distin-

---

[138] HERACLEÓN, *Fragm.* 20: BROOKE.

[139] IRENEO, I, 2, 2; I, 3, 3.

[140] Cf. IRENEO, II, 20, 3; SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 261.

[141] Decimos «aquí». Ni a priori, ni por el uso general, puede concluirse nada cierto y absolutamente constante.

[142] ET 31; HIPÓLITO, *Ref.* VI, 31, 1: WENDLAND 158, 15-19. Cf. la «sympatheia» estoica en ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 172. En Plotino hallamos el concepto, quizá más próximo al gnosticismo, de «homopatheia»: *Enn.* IV, 2, 1.

[143] HERACLEÓN, *Fragm.* 46: BROOKE. Cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 24, 612.

guía entre la dynamis divina en general que actúa en el mundo y las diversas partes y manifestaciones de ella [144]. Si así fuera, bien podía verse en el pleroma valentiniano un reflejo metafísico y elevado a una categoría superior de esa concepción de los diversos estadios de manifestación del Dios superior, con tal de que los Eones se entiendan sustanciales y dotados de su circunscripción propia, aunque no realmente separados del Logos [145]. No queremos mezclar las relaciones del Nous y del Padre infinito, puestos por los mismos valentinianos en cuadro aparte.

Concebidos así, se comprenden en todo su sentido realista los dos textos sobre consustancialidad eónica que nos refiere Ireneo. Bien que el término «homousios» no se hallara probablemente en ellos, puesto que no están construídos con dativo, pero el sentido es el de una verdadera consustancialidad del orden que hemos explicado. Es decir, de una participación de la misma naturaleza idéntica, pero de forma sustancial y con circunscripción propia.

> «¿Y cómo es que se deshacía y padecía un eón? Porque era de la misma *sustancia de la que es el Pleroma;* y todo el Pleroma procede del Padre. Porque lo que es semejante no se disuelve en nada estando en el semejante... Por tanto, si ese Eón hubiera sido emitido del Pleroma, siendo de la misma *sustancia de la que es el Pleroma* todo, nunca hubiera sufrido disminución» [146].

Se refiere Ireneo al mito de Sofía. Dejando para líneas más adelante la exposición de la mentalidad valentiniana para explicar la aparición de la pasión, veamos el sentido neto que tenía para los valentinianos esa frase que toma Ireneo. El Eón era de la misma sustancia de la que consta todo el Pleroma. En efecto, era un eón circunscrito en cuanto al menos estaba hipostasiado en el elemento masculino. Ya hemos visto en efecto que el femenino viene a ser una disposición del masculino en quien queda sustantivado. Y aquí se trata del eón sustantivado. Tiene, pues, circunscripción perfecta y participa de

---

144 ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* III, 1, 324.

145 Es lo que concluye también BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise,* Cambridge, 1933, p. 10-11, a propósito del término «προβολή»: «This word —of frequent occurrence in other Coptic Gnostic texts (e. g. Pistis Sophia (Cod. Ask.) and the two books of Jeou (Cod. Bruc.))— is found this once only in our treatise. The meaning is well conveyed in the passage from the First Book of Jeou, cited supra, in note 9. *Emanation* implies a flowing or streaming forth from some source, connection with which remains unbrocken, that which is poured forth having no separate existence of its own.»

146 IRENEO, II, 8, 5.

la sustancia del Logos, de quien no se separa. Y como este Eón todos los demás.

Así dice Ireneo:

> «¿Como pueden ser imágenes y semejanzas de los treinta eones, cosas que son de tan variada condición, compuestas en su subsistencia de elementos contrarios y mutuamente repugnantes y destructores, siendo así que que los eones, como ellos dicen, son de una única naturaleza y constan de igual y semejante sin ninguna diferencia?» [147]

Es el mismo sentido que atribuía M. Aurelio [148] a las almas que participaban todas ellas de una *única alma*. Todo el Pleroma es participación del Logos, en cuanto completado por su cónyuge [Sofía]; y por ende con posibilidad de ser elevado a la visión del Padre. Pero es la misma idéntica sustancia *lógica* capaz de inmortalidad por la visión del Padre [función de la Vita], la que se realiza en todos y cada uno, sin separarse de sí misma.

Una última pregunta quisiéramos iluminar a la terminación de este estudio. ¿Cómo explicaban los valentinianos la aparición del pathos? Los valentinianos se veían precisados para explicar el origen del mundo que en su sustancia aparecía malo a alejarlo cuanto fuera posible de Dios, en cuanto perfectísimo bien. Era el problema que preocupaba a Platón cuando encarga el Dios a los dioses inferiores que formen el mundo porque si lo hacía él directamente todo sería inmortal y divino [149].

Los valentinianos siguen al modo de los estoicos la vía psicológica. Y rellenando las líneas platónicas con contenido estoico, hallaron en el proceso psicológico humano el patrón para sus especulaciones pleromáticas. Ireneo les acusa repetidas veces de trasladar a Dios el modo de las afecciones humanas [150]. Cierto que no les daban en Dios la misma realidad que en el hombre. Pero en todo caso es muy cierto que el aspecto psicológico les daba orientaciones [151].

Ahora bien: en el sistema gnóstico el origen de todo mal era la ignorancia de la que procedía el «pathos» que era ya pecado.

«Pathos» es para los estoicos aquel estado del hegemonikón, en

---

147 IRENEO, II, 7, 3.

148 Cf. supra, notas 125-126.

149 PLATÓN, *Tim.* 42d.

150 IRENEO, II, 13, 3.8.10; II, 28, 4.5.

151 Véase las observaciones que en este mismo sentido hace BENZ (*Marius Viktorinus*, p. 200-202: 214 s.) respecto de Plotino. Sobre el aspecto de Pleroma, que ahora nos interesa, trata especialmente en la p. 203.

el cual éste por el exceso de la pasión es arrastrado a lo opuesto a razón; toca, por consiguiente, a un cambio que acaece con él y no al efecto de una dynamis propia distinta del mismo Pathos [152]. Por eso sólo la imaginación puede excitarlo, como toda pasión en general. Todos los «pathos» proceden de un defecto de juicio, de una falsa idea sobre el bien y el mal, y, por tanto, son considerados precisamente como juicios o maneras de pensar [153]. En su concepto van incluídos expresamente los efectos de las falsas representaciones, los sentimientos y mociones de la voluntad que suscita [154].

De ahí que los vicios capitales fueran reducidos en último término a la «ignorancia» [155].

El principio que aplican los valentinianos es, pues, claro. En cada emisión hay dos aspectos: un Bythos que se comunica al Nous. El Nous lo capta: es el conocimiento de la intuición [gnosis], que es incomunicable, si no es llevando a otro ser a la misma intuición. La cara del Nous que mira hacia las emisiones posteriores no puede, por tanto, expresar cuanto su cara interior contempla. Hay deminoración. Cierto que podría dar una formación que capacitara a los eones emitidos a contemplar intuitivamente al Padre. Pero no es tal la voluntad del Bythos, que el Nous intuye y tiene en su interior. Engendra, pues, en su emisión lo expresable del Padre, que, una vez expresado, es el Logos, de quien participan todos los demás eones. Con eso hay una pasibilidad interior. Puesto que con el conocimiento de lo expresable del Padre existe también la ignorancia de lo que no intuyen. Esa inadecuación de lo obtenido con lo que se sabe que existe es la pasión que se oculta en todos los eones y que revienta en Sofía, en la forma mítica que conocemos.

Dicho de otra forma: la pasibilidad viene de la limitación necesariamente unida a la manifestación de Dios ad extra, mientras ésta no se llene por lo indecible del Padre: por aquello que sólo por vía de intuición se puede obtener, una vez que el Nous por la voluntad del Padre haya llevado a acto la potencialidad de elevación que les competía por la Vita hecha en el Logos.

Hechos todos Nous, pueden ver al Padre y ser inmortales.

---

[152] PLUTARCO, *De Virt. mor.* 3, p. 441d: V. ARNIM, SVF III, 459.

[153] DIÓGENES, VII, 111: V. ARNIM, SVF II, 456.

[154] CICERÓN, *Disp. Tusc.* IV, 7, 15; cf. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, 230.

[155] Cf. DIÓGENES, 93, en STOBEO, 104 H: WACHSMUTH, 59, 11. Los primeros males son: ἀφροσύνη [= ἄγνοια ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων], δειλία, ἀκολασία, ἀδικία.

CONCLUSION

La consustancialidad que establecen los Valentinianos en el Pleroma es doble.

Una existente entre el Nous y Verdad. Es la consustancialidad entre un sustrato y su disposición, pero considerado en el estadio sutilísimo de las cercanías del Bythos. Por tanto, es una consustancialidad del orden de identidad real y al mismo tiempo de expresión racional de la virtualidad emisiva del Nous.

La segunda consustancialidad se enuncia entre el emisor y los emitidos y entre éstos mutuamente. Tal consustancialidad se funda en la emisión pleromática, que en los Valentinianos presenta una fuerte influencia estoica.

No puede hablarse de una conveniencia genérica, al menos en el sentido que hoy presenta este término. Se trata de una *participación* de una misma οὐσία, que se circunscribe en los emitidos sin separarse del emisor.

La consustancialidad pleromática valentiniana, como en general las consustancialidades fundadas sobre la mentalidad estoica, expresa una relación de *identidad sustancial* entre los elementos circunscritos emitidos y el emisor que nada pierde por la emisión.

LUIS M.ª MENDIZÁBAL, S. I.

Roma, junio 1955

De Amplexu Reservato

Notio. Amplexus reservatus est naturalis actus coniugalis, iam ab initio ab utroque coniuge habitus cum intentione cohibendi in se plenam satisfactionem venereum, et ideo sine inseminatione virili neque intra neque extra mulieris vaginam.

Distinguitur a) *a tactu venereo,* sub cuius conceptu non solet computari naturalis corporum unio, licet imperfecta, ut est amplexus reservatus; b) *ab onanismo coniugali,* haec duo includente: actum completum et simul ipsum vi generandi industria humana destitutum; dum amplexus reservatus solum dicit actum incompletum; c) *a copula naturali perfecta* sicut imperfectum et incompletum a perfecto et completo, quia in amplexu reservato datur naturalis corporum unio, sed manca, id est ad suam naturalem biologicam et psicologicam completionem et perfectionem non perducta.

d) Unde amplexus reservatus nihil aliud est *in se* nisi *specificus et qualificatus actus venereus incompletus et imperfectus.*

Hoc nomen *amplexus reservatus,* videtur nuper inventum et diffusum a D. Paulo Chanson, auctore duorum operum, quorum tituli sunt: a) *Ars amandi* [1]; b) *Ars amandi* et *Continentia Coniugalis* [2].

Praxis tamen non est nova. Iam abhinc plura saecula fuit in usu apud Orientales sub nomine amplexus «*a la Carezza*» vel *amplexus «a l'Orientale»* [3]. Plurimi quoque moralistae a saec. XVI de hac praxi egerunt in suis libris. Ita Caietanus [4], Sylvester de Prierio [5], Armilla [6].

---

[1] P. CHANSON, *Art. d'Aimer,* París-Bruxelles, 1948.

[2] Id., *Art d'Aimer et Continence Coniugale,* París, 1950, Ed. Familiales de France. Huic ultimo operi Dni. Chanson addita est Appendix laudatoria, cui titulus: *Art d'aimer et Vie Spirituelle Chrétienne* par le R. P. H. M. FÉRET, O. P., Professeur aux Facultés de Saulchoir.

[3] CHANSON, o. c., 62.

[4] *In 2-2,* q. 154 a, 1, XII, ad sexti primum et secundum casum

[5] *Summa Sylvestrina,* ad verbum «Debitum Coniugale».

[6] *Summa Aurea,* ad «Debitum Coniugale».

Sánchez [7], Diana [8], Billuart [9], S. Alphonsus [10], Sporer [11], Antoine [12], Ballerini-Palmieri [13], Ferreres-Mondría [14], et alii sine numero inter recentissimos. Tamen ii auctores praesentem quaestionem hoc modo proponunt: An licita sit copula incoepta vel interrupta?

Difusio huius praxis. Propagatio huius praxis in his ultimis annis debetur praecipue evulgationi operum Chanson maxime in Belgio, Gallia et Italia. In duabus primis nationibus appellatur *Amplexus reservatus,* in Italia servat nomen antiquum *Carezza alla Orientale.* In Hispania non habet nomen, sed proh dolor! usus valde extensus est, saltem in quibusdam regionibus.

Amplexus reservatus iuxta auctorem. Auctor praedictorum operum proponit amplexum reservatum tamquam artem seu tecnicam amoris coniugalis et tamquam remedium imminuendi neo-malthusianismum in genere, et in concreto onanismum inter coniuges.

Apud omnes notum est innumeros coniuges christianos sive ob paupertatem sive ob motiva sanitatis, sive ob numerosam prolem, etc., nolle filios generare, aliunde ipsi non sunt dispositi ad *perpetuam abstentionem ab usu matrimonii.* Quomodo haec duo: non habere prolem et uti matrimonio, sunt inter se componenda, maxime inter coniuges christianos iuvenes?

a) Onanismus reprobatus est cum lege naturali et divino-positiva tum ab Ecclesia damnatus, ideoque a nullo conscientiae rectae admitti potest; b) continentia periodica non est infallibilis ad prolem omnino vitandam et secum fert non parva incomoda. Unde necesse est invenire aliud medium prolem secure vitans, conscientiam non offendens, quo coniuges simul coniugali frui possint intimitate. Tale est, ait D. Chanson, amplexus reservatus, qui mutuum fovet coniugum amorem et explet fere plene concupiscentiam. Quando «amplexus reservatus exercetur a Magistro in *Art d'Aimer* mitigat sensualitatem aeque ac actus completus, quia ille potest ipsum amplexum protrahere usque ad extenuationem et sedationem desiderii carnalis» [15]. Et infra [16] scribit: «Amplexus reservatus potest et debet consequi, ut se ostendat magis sedativus (etiam pro sensu) quam amplexus completus praesertim rudimentarius, *empiricus*».

---

[7] SANCHEZ, *De Matrim.*, III, l. 9. D. 19.
[8] *Resolutiones Morales,* Venetiis, 1698, t. II, tr. 6, resp. 205, n. 2.
[9] *Summa Sti. Thomae, De temperantia,* Dist. 6, a. 17.
[10] *Theolog. Mor.,* t. VI, n. 918.
[11] N.° 400 — Apud S. Alph. Tr. VI, n. 918.
[12] ANTOINE, *Theol. Mor.,* Tr. *de obligat.*, c. III, q. 7 et 8.
[13] *Theol. Mor., De Matrim.*, c. 2, dub. 2, n. 375.
[14] *Theol. Mor.,* II, 1077 (Barcelona, 1950).
[15] P. CHANSON, o. c., 53.
[16] Id. o. c., 56.

Thesis D. Chanson.—«Legitimus amor coniugalis secundum Chanson praeter virtutem et passionem, est quaedam ars, peritiam et technicam exigens» quam sponsi discere debent ad implendum finem amoris et matrimonii, quia hoc exigit *humanizationem et sanctificationem operis carnis*. Quod obtinetur cum sponsi habent dominium instinctus sensualis, ut inter ipsos verificetur mutua et totalis traditio personarum cum indistructibili societatis coniugalis concordia (harmonie). Haec ars amandi his praecipue commendatur motivis: a) Coniuges habent ius ad delectationem sexualem. Amplexus autem reservatus permittit eis eam honeste obtinere, immo et protrahere voluptatem unionis coniugalis per multum amplius temporis quam coniunctio completa consuete habita, procrastinando gratam eius sensationem a 5, 10,... usque ad 30 momenta ut minimum [17], quae nunquam seminatione complenda est; b) quia mirifice fovet amorem coniugalem; c) optima procurat bona, nempe absolutam coniugum fidelitatem, vitam familiae communem magis affectivam et feliciorem; d), plura mala de se vitat, ut querelas domesticas, et praesertim efficaciter onanismum.

Fundamentum Theseos D. Chanson.—Si quaeris a D. Chanson fundamentum suae doctrinae, his tibi respondet argumentis: 1.° Intimitates sine unione coniugali sunt fallaces, illusoriae, fictitiae, damnosae, contra exigentias cordis, carnis et conscientiae. a) Exigit cor, quia sola unio realis est votum amoris humani, dives significatione, symbolum amoris per incorporationem duorum in unum. Omnes alii agendi modi sunt ridicula amoris figura. b) Exigit caro, suggerens qualitatem teneritudinis ipsi convenientis; duae physiologiae, masculina et femenina, solum harmonice ludunt in actu a Creatore instituto. c) Exigit denique conscientia, aliae enim intimitates ad malum sunt consecratae. In ipsis luditur igne, compesci debent excitationes, in quibus moralitas et phisiologia non parum patiuntur [18].

2.° Non existunt nisi duae continentiae rationabiles: a) *continentia ascetica* et b) *continentia amorosa; illa* consistit in hoc quod coniuges vitam agant sicut frater et soror, devitantes quoslibet tactus, oscula, amplexus et quaslibet blanditias; *haec* vero stat in sustinenda et procrastinanda aptitudine orgasmi sine emissione seminali. Haec secunda inservit his, qui volunt uti matrimonio —eo quod non ha-

---

[17] Id., o. c., 29. Possibilitatem protractionis amplexus reservati ad dimidium horae iam probaverat p. 25 ex praxi coniugum orientalium et libertinorum occidentalium, qui coniunctionem sexualem producunt «au delà d'une bonne heure d'horloge», et addit: «Quare non poterunt id christiani, quibus spiritus superior est carne?»

[18] Cf. *Limitation des Naissances et Conscience Chretienne*, 270-271, Ed. Famil., Paris, 1950.

beant vires ad primam continentiam servandam— et simul vitare prolem vel saltem limitare [19].

3.° Adde quod, ut iam dictum est, amplexus reservatus est concupiscentiae sedatio, placatio; recte exercitus est licitus et sanitatis benefactor [20].

CONDICIONES. Ad rectum amplexus reservati exercitium hae requiruntur condiciones: INITIATIO donec coniuges consequantur dominium suorum ipsorum in executione actus coniugalis, praesertim in ultima eius phasi compescendo reflexum procreationis, abstinentes a seminatione, quae faceret unionem perfectam. 2.ª Adquisitio CONTINENTIAE AMOROSAE, distincta, ut diximus, ab ascetica, et habet pro obiecto istud dominium sui ipsius in abstentione seminativa; 3.ª SECURITAS DOMINII INSTINCTUS SEXUALIS, quae omnino necessaria est ad unionem reservatam; secus haec esset graviter inhonesta ob proximum pollutionis periculum, cui exponeretur.

QUANDO CONIUGES INITIATIONEM SEU DOMINIUM SUPER APPETITUM VENEREUM ADQUIRENT. a) Quando uxor est in statu graviditatis; b) In diebus agenesicis, et coniuges non debeant limitare prolem, quia si aliquis actus unionis reservatae felicem non obtinet exitum, coniuges possunt consumare matrimonium; actus enim coniugalis recte inceptus est. Talis est summa doctrinae D. Chanson, ad nos quod attinet, super amplexum reservatum in citatis operibus expositae.

QUOMODO RECEPTA EST.—In Belgio, in Gallia et alibi tamquam magnum donum factum coniugibus catholicis, immo ut inventum non parvi momenti pro omnibus. Unice tria testimonia afferemus. Sit primum Perillustris Dermine, Canonici S. E. C. Tornacensis, scribentis: «Thesis auctoris (Chanson) est sponsos, ut plene consequantur finem providentialem amoris et matrimonii postulantis humanizationem et sanctificationem operis carnis, debere discere technice usum amoris et cum dominio... ita ut obtineant... mutuam et totalem suarum personarum traditionem seu donationem et indestructibilem vitae coniugalis harmoniam. Si consideretur sub *aspectu moralitatis*, ipsum scire apprime uti positione operis cum omni amoris recursu, non tantum offert proventum humanizandi opus carnis, sed etiam tribuit sponsis et speciatim uxori, non raro destitutae propter mariti egoismum plena oblectatione, plenitudinem satisfactionum, quas singuli ipsi habent ius percipiendi et fruendi, immo et obligationem tribuendi alteri et sese mutuo communicandi. Hoc fortius facit vinculum coniugale, firmiorem securitatem praestat fidelitati, et tri-

---

[19] P. CHANSON, o. c. 12s.
[20] Id., o. c. 53, 56 et passim.

buit relationibus specifice coniugalibus illum sensum profundum, originalem, insubstituibilem et insubrogabilem, quia vinculum coniugale suam transcendentiam absolutam relate ad omnem aliam relationem carnalem extraconiugalem signare debet» [21].

P. Féret, O. P., D. Chanson gratulatur ob inventam ab eo possibilitatem dominandi et educandi instinctum sexualem [22].

G. Dechamps approbat opus Chanson cum sub aspectu morali tum medicali [23], et ita alii plurimi.

Non pauci, e contra, ut Besse, Duméry, Laudrin severum operis Chanson instituunt iudicium [24]. «Systema Chanson est satis simplex, sine ulla fere originalitate; est enim transpositio praxis orientalis (ex India), cuius novitas consistit in christiana talis praxis adaptatione vel in audacia praedicandi et laudandi apud christianos occidentales praxim, quae inter eos non viget nec unquam viguit» [25]. Insuper, in nota eiusdem paginae plura incommoda methodo Chanson obiiciunt: 1) quod dissolvit (disloque) momenta naturalia coitus; 2) quod erotismus obtentus tali processu dissociativo introducto in ipsam activitatem interiorem subiecti inclinat irrecussabiliter ad dualismum, cuius effectus sunt: a) confusio inter spirituale et sensuale (sensuale est, ex mente auctoris, usus sensibilitatis a ratione factus); b) confusio inter amorem—donum et delectationem mutuam; c) confusio inter *veram dominationem* quae reducit ad unitatem omnia elementa eiusdem experientiae et *habilitatem dissociandi* partes unius totius, quasdam eligendo partes et alias reiiciendo; d) adest periculum ut plures christiani mediocres et tepidi facile sibi efforment conscientiam et vitam agant ad normam cuiusdam sensualismi commodi et confortantis. Sed post hanc vitam sensualem, quis eos iterum reducet ad ideale christianum, cuius doctrina de mortificatione est veluti quaedam spina pungens carnem, non autem ideale quoddam irreale et superfluum? Adsunt et alia plurima iudicia huic similia. Sed de iis postea dicemus.

DUPLEX QUAESTIO: a) IURIS; b) FACTI.

A) Quaestio Iuris. ESTNE LICITA UNIO RESERVATA? Fere omnes auctores moderni eam uti licitam habent. Considerant enim amplexum reservatum tamquam actum impudicum inter coniuges licitum, *quando non adest periculum proximum pollutionis*.—Mul-

---

21 *Limit. des Naissanc.*, 308.
22 P. Féret, O. P., Postface a *L'Art D'Aimer et Cont. Conj.*
23 *Limit. des Naissanc.*, 294.
24 Ib., 269-287.
25 Ib., 272.

ti scriptores etiam commendant, quia protrahit oblectationem coniugum, favet mutuum amorem, et efficaciter vitat onanismum. Plures alii opere collectivo «*Limitation des Naissances*» suum calculum in favorem librorum Dni. Chanson emittunt his ferme verbis contentum: Commune moralistarum concedit hunc actum —amplexum reservatum— rite exercitum servare [moralitatis] normas. Non est locus proponendi quaestionem moralitatis; est enim res iam decissa (p. 278, nota 1), si abstracte consideretur.

Notandum est Dnum. Chanson, concessa a multis moralistis liceitate amplexus reservati, proposuisse suam theoriam. Insuper, eius frater, Perillustris Canonicus, Cathed. Atrebatensis (vulgo Arras) correctionem operum fecit in omnibus, quae secundum suum iudicium corrigi debebant. Autor habuit approbationem Hierarchiae Ecclesiasticae ad illorum editionem. Mirum non est confessarios et sacerdotes utriusque cleri saecularis et religiosi haec opera inter fideles commendasse.

Quaestio facti. Estne possibilis amplexus reservatus? et dato hoc fitne sine praeiudicio sanitatis coniugum? Soluta quaestione iuris de moralitate amplexus reservati a moralistis, solutionem quaestionis facti exhibet Chanson his duabus contentam affirmationibus: a) Facultas seu possibilitas cohibendi seminationem obtinetur mediante exercitio *ascesis* et firma voluntate; b) *amplexus reservatus* non est damnosus sanitati coniugum, immo est beneficus eidem et efficaciter favet mutuum eorum amorem.—Ita quoque longe lateque scribunt fautores Chanson chorum cum ipso celebrantes [26].

FRIMUM ST. OFFICII DECRETUM

Non obstante approbatione seu imprimatur operum Dni. Chanson, multi sacerdotes et laici serio dubitabant de liceitate huius methodi et de opportunitate eam inter fideles introducendi. Anxietas et dubitatio crevit cum Stum. Officium, per decretum die 12 augusti 1950 ad Excmum. et Rvmum. Archiepiscopum Parisiensem, iussit aufferri e commercio omnes libros Dni. Chanson simul prohibens novas edi-

---

[26] In citato tamen opere «Limitations des Naissances et Conscience Chrétienne», p. 267, in «Nota liminari» scribitur: «Nous aurions souhaité que ce debat s'ouvrit par un large exposé medical. Mais les médecins que nous avons pressentis a cet effet, l'on estimé prématuré... L'etreinte reservée n'a fait l'objet jusqu'ici d'aucune étude systématique en sexologie, neurologie, endocrinologie, etc. Et les specialistes de ces disciplines se disposent seulement a en aborder l'observation experimentale». Dein autor notae proponit innumeras quaestiones medicas circa amplexum reservatum, quae longo studio et experientia solvi debent.

tiones et versiones eorumdem in alias linguas, et hoc «*propter orientationem generalem et consilia particularia in eisdem data*». Excmus. et Rvmus. Archiepiscopus Parisiensis St. Officii decretum, ut eius cognitio ad omnes perveniret, publice edidit in ephemeride «La Semaine Religieuse» de Paris, die 30 septembris anni 1950 [27].

Vis huius decreti

Non pauci scriptores St. Officii interventum interpretati sunt non ratione falsitatis doctrinae nec illiceitatis actus seu methodi propositae, sed propter imprudentiam auctoris tam vivide tamque indistincte artem amandi commendantis. Ita Kuppens in Ephemeride «Revue Scclésiastique de Liège» [28], decretum Sti. Officii explicabat «ad coercendam indiscretam diffusionem a librariis et commendationem a sacerdotibus factam, et ut praecaverentur mala, quae ex abusu huius praxis oriri possent...». «Ceterum, aiebat, non *reprobatur doctrina circa unionem reservatam,* sed tantum lyricam exaltationem describendi voluptuositatem carnalem.»

Tamen P. Carpentier, S. I., In «Nouvelle Revue Theologique» scribebat: «Decretum iubet libros (Chanson) e commercio arceri. Quamvis decretum responsum doctrinale non contineat, tamen indicat damnum, quod ex eorum lectione tam late diffusa provenire possit. Lectio librorum non est prohibita; at indistincte et sine discretione commendari non potest. Spiritus decreti St. Officii obligat ad arcenda haec opera e Bibliothecis publicis. Honestas huius praxis, nisi Sancta Sedes suam mentem expresserit, iudicabitur principiis moralibus, habitis prae oculis numerosis et rite probatis sponsorum christianorum experientiis» [29].

Plurima iudicia super opera Chanson in ephemeridibus theologicis sunt edita. In paucis nota condemnatoria huius methodi apponitur. P. Féret, O. P., uti iam diximus, praxim a Chanson evulgatam laudat et commendat. E contra P. Hering, O. P. [29 bis], de mortali eam damnat. De hoc postea dicemus.

---

[27] Par lettre datée du 12 août 1950, la S. C. du Saint Office nous a informés que les ouvrages de M. Paul Chanson: L'art d'aimer (Paris, 1950) et Art d'aimer et continence coniugale, avec postface du P. H. M. Féret, Art d'aimer et vie spirituelle chrétienne (Paris, 1950) devaient être retirés du commerce et qu'aucune nouvelle édition ou traduction ne devait être autorisée en raison de «l'orientation generale» et des «conseils particuliers» que donnent ces ouvrages. Nous avons avisé les auteurs et a la demande de la S. Congregation, nous en informons, par ce communiqué aux fidèles». Maurice Feltin, Archevêque de Paris.

[28] 1950, p. 246-249.

[29] 1950, p. 1113.

[29 bis] Cf. «Angelicum» t. 28, 1951, pp. 313-345.

MONITUM SANCTI OFFICII SEU 2UM. DECRETUM

Controversia inter auctores magis fervente, Sanctum Officium opportunum duxit sequens edere decretum seu Monitum:

«Gravi cum sollicitudine Apostolica Sedes animadvertit non paucos scriptores his ultimis temporibus, de vita coniugali agentes, passim palam et minute ad singula eam spectantia inverecunde descendere: praeterea nonnullos actum quendam, amplexum reservatum nuncupatum, describere, laudare et suadere.

Ne in re tanti momenti, quae matrimonii sanctitatem et animarum salutem respicit, munere suo deficiat, Suprema Sacra Congregatio S. Officii de expresso mandato SSmi. D. N. Pii, divina Providentia PP. XII, omnes praedictos scriptores *graviter* monet, ut ab huiusmodi agendi ratione desistant, Sacros quoque Pastores enixe hortatur ut in his rebus sedulo advigilent et quae opportuna sint remedia sollicite apponant.

Sacerdotes autem, in cura animarum et in conscientiis dirigendis, nunquam, sive sponte sive interrogati, ita loqui praesumant quasi ex parte legis christianae contra amplexum reservatum nihil esset obiiciendum.

Datum Romae, ex Aedibus S. Officii, die 30 iunii 1952.

Notarius» [30].

Contentum Moniti

A) Reprehensio duorum abusuum. B) Monentur tres personarum classes.

Reprehensio abusuum a) minuta et inverecunda descriptio actus coniugalis a non paucis scriptoribus facta, divulgando res intimas quae manere debent in sacro matrimonii silentio. b) Speciali modo prohibet scriptores «describere, laudare et suadere» amplexum reservatum.

Haec paragraphus est summa dictorum a Romano Pontifice in secunda parte Allocutionis ad Patres familias e Gallia Romam peregrinantes, habitae die 18 sept. 1951 [31], et in ultimo puncto Allocutionis ad Obstetrices Catholicas Italiae, die 29 oct. 1951 [32]. De hoc ultimo documento alibi dicimus. In primo documento Romanus Pontifex mentionem facit de scriptis, libris, articulis, quae pertractant initiationem sexualem et magnos exitus venditionis habent, totumque mundum

---

[30] Cf. AAS t. 44, 546.
[31] Cf. AAS t. 43, 730-734.
[32] Ib., 853.

invadunt et turbant infantiam, adolescentiam, futuros sponsos et iuvenes coniuges...

Ipse Papa conterritum se ostendit propter inverecundam descriptionem rerum intimarum ad matrimonii usum pertinentium et propter uberrimam litteraturam, si hoc potest dici, qua tales descriptiones ubique sparguntur. Ex hac diffusione duo mala gravissima sequuntur. a) *exaltatio valoris voluptatis venereae cum praeiudicio finis principalis matrimonii:* b) *debilitatio (enervatio) virium supernaturalium,* de quibus nullum fere verbum habent, cum certum sit vires supernaturales maximum valorem sanctificationis hominis, iuvenis vel adulti, coelibis vel uxorati continere.

Romanus Pontifex proponit in hoc monito sub forma prohibitiva, quae in citatis Allocutionibus reprehenderat et censuraverat tamquam ingens malum totam societatem invadens eamque corrumpens. Ideo in hoc Monitu severe reprehendit, et prohibet, a) minutas et inverecundas descriptiones intimae vitae coniugalis ab scriptoribus evulgatas; b) consequenter reprehendit quoque illos scriptores, qui describunt, laudant et suadent actum coniugum, «amplexum reservatum» nuncupatum.

EXTENSIO MONITI AD TRES PERSONARUM CLASSES

A) *Ad praedictos scriptores graviter monet, ut ab eiusmodi agendi ratione desistant.*

Ii auctores eorumque fautores putabant se describere debere hanc materiam usque ad minutissima particularia, his innixi rationibus: a) agitur de rebus coniugibus licitis; hinc illicitum esse nequit agere de iis, maxime in libris coniugibus et sponsis matrimonium iam inituris dicatis; b) Plurimi ex iis «technicam amoris» ignorant. Unde privantur gaudiis et bonis, quae auctor naturae iis concessit. Immo obstacula creant mutuae consonantiae non solum in usu matrimonialis iuris, sed etiam in totius vitae harmonia, et in dies crescentem animorum alienationem subeunt.—c) Non pauci ex dicta ignorantia conscientiae anxietates et remorsus experiuntur, dum quaedam, natura duce, peragunt. Verecundia, praesertim mulieres, impediuntur consilium quaerere de his ad suorum dubiorum solutionem. Hinc necessitas conscribendi libellos, in quibus haec ipsis exponantur, ut sciant omnia scitu digna.—d) si huismodi libri a catholicis scripti non habentur, adeuntur scriptores acatholici cum magno periculo amittendi rectum iudicium de his rebus et efficiendi actus omnino inconvenientes.

At Romanus Pontifex pro nihilo habuit has rationes, quae non valent iustificare tales publicationes. Et ultra rationes allatas addit: Hanc litteraturam non habere prae oculis lectionem experientiae ge-

neralis heri, hodie et semper habitae, atque in ipsa natura fundatae, quae experientia attestatur in educatione morali neque initiationem neque instructionem de se afferre aliquem profectum, immo, e contra, esse graviter damnosam, nisi ipsae sint fortiter alligatae cuidam constanti disciplinae, forti dominio sui ipsius, et super omnia haec viribus supernaturalibus orationis et sacramentorum fulcitae.

Insuper, his libris amittitur pudor, et haec est alia ratio prohibitionis.—Nam *pudor* est quaedam tutela honestatis publicae ac privatae. Psychologi spiritualistae damnant unanimiter quamlibet in conventu iuniorum revelationem eorum, quae ad vitam sexualem spectant. Haec enim revelatio natura sua prodit intimitatem vitae sexualis, quae sub secreto manere debet, nisi prudenter a determinatis personis et sub certis condicionibus manifestetur. Ergo laesio pudoris in societate humana proscribenda est ob pericula iuvenibus oblata. Adde quod etiam pro adultis solet esse occasio pravarum sensationum et non raro peccatorum. Ad rem Dr. Biot, unus ex medicis, ex invitatione, operum Chanson criticis, scribit: «Mea generalis impressio coram thesi Dni. Chanson est sensus repugnantiae, immediatus quasi spontaneus... Quoad partem psychologicam huius operis easdem quaestiones ac illas propositas a Dnis. Besse, Dumery et Laudrin propono. Et licet medicus sim et omne genus confidentiarum a meis clientibus acceperim, non possum a me abiicere sensum nauseae cum video expositos tam accurata minutiositate motus, quos maritus exercere debet... Scio existere personas optimis et delicatis affectibus praeditas, quae ob huiusmodi analyses sensationum voluptuosarum pudorem amiserunt: et puto, saltem quoad me, pudorem esse partem integrantem amoris» [33].

B) Secunda monitio St. Officii dirigitur ad *Sacros Pastores*, speciatim ad Excmos. et Rvmos. Episcopos, locorum Ordinarios. In primis notandum est magnum discrimen inter primam et secundam monitionem. In illa *graviter* monet scriptores ut desistant a tali modo scribendi; in hac *enixe hortatur locorum Ordinarios ut sedulo advigilent et quae opportuna sint remedia sollicite apponant*.—Sacris igitur Pastoribus inculcatur sedula vigilantia et accurata impletio muneris circa «Praeviam censuram et prohibitionem librorum», de quo munere in C. I. C. agitur a can. 1384 ad 1405. Episcopi debent excitare zelum Commissionis Vigilantiae Dioecesanae, ne edantur libri contra bonos mores et si eduntur, statim eos ipsi Ordinario denuntient. Item zelum Censorum dioecesanorum dum criticum de libris ferunt iudicium.

NB. 1.° In hac monitione ad Sacros Pastores nihil particulare

---

[33] *Limit. des Naissanc.*, 289-291.

addit St. Officium, quia haec omnia multum pendent a specialibus personarum et locorum condicionibus.

2.° Cum libri et articuli de rebus sexualibus pertractantes campum ethicum moralem non solum tangant, sed plene ingrediantur, omnes, inquam, ii libri, etsi a laicis conscripti vel editi, subsunt praeviae censurae «Auctoritatis Ecclesiasticae», et publicari nequeunt sine praevia Ordinariorum licentia. Si tales libri, neglecta hac praevia censura et licentia edantur, ipso iure sunt *prohibiti* (can. 1398 § 1; 1399, 3.°). Ordinarii, igitur, ex iure habent aliquod remedium sat efficax impediendi publicationes, res sexuales indebite et inverecunde tractantes. Notum est Supremam S. C. S. Officii ultimis annis iussisse huiusmodi publicationes e commercio retrahi [34].

C) *Tertia classis personarum,* ad quas se refert Stum. Officium, «*sunt sacerdotes curam animarum habentes et conscientiarum directores, qui numquam sive sponte sive interrogati, loqui praesumant quasi ex parte legis Christianae contra amplexum reservatum, nihil esset obiiciendum*».

Hoc vetitum St. Officii indistincte pronuntiatum se refert a) ad doctrinam; b) ad pastoralem curam coniugum, qui hunc agendi modum exercent vel exercituri sunt. De hoc sensu reprobativo Sti. Officii dubium esse non potest. Iam vero quid significant verba «*ex parte legis christianae contra amplexum reservatum aliquid esse obiiciendum*» in se et ex mente St. Officii?

Respondemus.—Certo saltem significant hoc: amplexum reservatum non posse sine omni distinctione et restrictione dici *licitum. Ex altera parte* haec verba prout sonant, non necessario significant: Hunc amplexum *ex natura sua intrinseca* esse contrarium Ethicae christianae, ideoque semper *illicitum.* Hinc haec conclusio practica: Prohibitionem St. Officii infringit sacerdos 1) *explicite,* si paenitenti interroganti respondet *unionem reservatam* nullo modo in lege christiana reprobari; 2) *implicite,* si noster modus loquendi *nullam curam in conscientiam* paenitentis immittit circa amplexum reservatum.

QUAESTIO. Impleret Monitum St. Officii sacerdos ingerendo tantum dubium in consciencia paenitentis, loquendo de periculis possibilibus in unione reservata?

Affirmant nonnulli auctores innixi prudenti silentio St. Officii in Monitum observato. Alii fundati in ipsis verbis negant. Nam St. Officium expresse docet quod sacerdotes, sive sponte sive interrogati debent obiicere aliquid ex lege christiana contra amplexum reservatum. Ab hoc non satis est spargere dubium in conscientia paeniten-

---

[34] Cf. HÜRT, «Period. de re mor. can. et lit.», 1952, 254.

tis. Hinc sequitur quod sacerdos debet studere theologiae morali et parare rationes contra unionem reservatam.

DE LICEITATE VEL ILLICEITATE AMPLEXUS RESERVATI

Liceitas vel illiceitas alicuius actus sumitur: a) *ex seipso, obiective* considerato; b) *ex circumstantiis,* tunc ex parte obiecti tum ex parte subiecti actum ponentis. Unde duplex aspectus nostrae quaestionis.

1) *Amplexus reservatus,* estne licitus attenta obligatione hominis nihil efficiendi contra eius sanitatem? Aliis verbis: Peccant coniuges contra quintum legis divinae praeceptum per usum unionis reservatae, saltem habitualis? —Medici diversimode sentiunt. Aliqui vident in usu amplexus reservati periculum sanitatis, eo quod sit valde damnosus systemati nerveo, praesertim in femina. Unde iuxta ipsos talis usus, saltem habitualis, peccatum leve constituit. Alii e contra, licet non multi, tenent favere sanitati, si aliter ab usu matrimonii deberent se abstinere. Problema *morale* non solvitur ex hac parte [35].

ASPECTUS MERE MORALIS

1.ª Quaestio. *Amplexus reservatus,* estne illicitus in seipso, ratione ipsius actus?

2.ª Estne illicitus ratione circumstantiarum tum obiecti tum subiecti?

3.ª Si est illicitus, estne peccatum mortale vel veniale?

Sanctum Officium has quaestiones non solvit, quia ex formula ab ipso adhibita non potest concludi «amplexum reservatum», voluntarie exercitum, semper esse peccatum veniale. Solutio igitur ex theologia morali petenda est.

1.ª QUAESTIO. ESTNE PECCATUM IN SEIPSO, ratione ipsius actus, sine *proximo periculo pollutionis* coniugum?

Duplex sententia. 1.ª *asserit* semper esse peccatum mortale vel veniale.

2.ª docet posse dari casum, in quo, servatis omnibus condicionibus, non sit peccatum.

Sed antequam utramque sententiam exponamus, nonnulla in memoriam sunt revocanda ut melius percipiatur vis argumentorum utriusque sententiae et illorum solutio.

---

[35] Cf. nota 26.

QUID ACTUS VENEREUS.—Est quaelibet actuatio, commotio organorum genitalium, in quantum haec organa actui generativo destinantur et inserviunt.

Divisio. Actus venereus dividitur a) in *completum et incompletum,* prout appetitum sexualem plene sedat vel non.

b) *in perfectum et imperfectum,* prout ex sese sufficit vel non ad naturalem prolis generationem obtinendam, in quantum haec ab actu venereo naturali pendet. Ideo actus venereus perfectus est sola copula naturalis ita naturali corporum unione habita, ut vir immediate naturali modo seminet in vagina naturali mulieris. Quilibet alius actus venereus, sive completus sive incompletus, hoc sensu est *imperfectus* [36]. Iam vero amplexus reservatus, ut diximus, est actus venereus *incompletus* et *imperfectus,* quia de se nec plene satiat appetitum [37] nec aptus est ad prolis generationem, eo quod uterque coniux orgasmum inhibere debet.

MORALITAS ACTUS VENEREI.—Honestas cuiuslibet actus venerei sive completi sive incompleti pendet ab eius *debita* sub fine generationis subordinatione, quam natura ita inesse voluit singulis actibus, ut talis subordinatio et finalitas sit ipsis intrinseca, ut Pius XII exposuit in Allocutione diei 29 oct. 1951 [38].—Ideo haec obiectiva destinatio et subordinatio, quia a natura actus imponitur, debet esse a) alia in naturali matrimonii usu *completo et perfecto* et b) alia in naturali usu *incompleto et imperfecto.*

In a) talis obiectiva destinatio et subordinatio debet esse (et quidem ex naturae institutione) *perfecta, constitutiva, executiva et effectiva,* id est quod *usus venereus completus* tunc tantum servat debitam sub fine generationis subordinationem, cum exhibet ex parte activitatis coniugum omnia elementa, quae ex eorum parte ad novam vitam procreandam, requiruntur et sufficiunt.

In b) praedicta destinatio et subordinatio (ex naturae institutione) debet esse tantum *incompleta, inchoactiva, dispositiva sive proxime*

---

[36] Aliqui auctores indistincte usurpant terminos «completum et perfectum, et incompletum et imperfectum in actibus venereis»; tamen quoad nos distinguuntur. Et quandoque incompletum et imperfectum coincidunt, ut in nostro casu de amplexu reservato; quandoque discrepant: v. g. in pollutione, quae est actus completus in satisfactione, imperfectus in ordine ad generationem; haec enim ex illa naturaliter sequi nequit.

[37] Non est audiendus Chanson dum asserit amplexum reservatum plene sedare appetitum. *Art. d'Aimer et Cont. conj.,* 53, 56.

[38] AAS t. 43, 1951, 849-850.

sive remote [39], prout tales actus venerei, *impudici* appellati, sint immediata praeparatio ad copulam perfectam habendam, vel in aliis occasionibus sine intentione coniugalis unionis exerciti.

Iam age: omnes ii actus venerei imcompleti, attenta communi recentiorum doctrina, essentialem servant destinationem et subordinationem ad actum perfectum deinde post intervallum maius vel minus ponendum, dummodo illi recte fiant sine intentione pollutionis vel proximum eius periculum inducendi. Nam tales actus semper iuvant ad mutuum affectum sexualem inter coniuges fovendum, quem natura in eisdem firmum et validum intendit et vult ad obtinendum primarium matrimonii finem. Pariter praedicti actus inserviunt ad vigorem sexualem coniugum augendum vel saltem conservandum, sicut ipsa natura vult in eisdem existere ob prolis generationem. Idem dicendum est de aliis finibus secundariis: v. g. amoris fovendi, suspicionis removendae, tentationis contra fidelitatem vincendae, qui fines primario prolis fini subordinantur. Quare actus *incompleti et imperfecti*, his finibus faventes, *natura sua* disponunt *mediate* et iuvant ad actum perfectum, ad quem et cui *natura sua* sunt *mediate* destinati et subordinati.

Itaque praedicti actus *in se* considerati, in sua realitate obiectiva, praescindendo a circumstantiis obiecti et subiecti (ex quibus non raro inhonesti fiunt), ex proportionata causa et rite positi sunt liciti ut plurimorum superioris aetatis doctorum et communis recentiorum doctrina tenet.

Tamen circa amplexum reservatum, qui, ut diximus, est actus incompletus et imperfectus, quique ut talis retinet semper in sensu obiectivo naturalem aptitudinem, destinationem, tendentiam ad propriam sui completionem et perfectionem, duplex datur sententia, ut notatum est, relate ad honestatem ipsius actus *in se* considerati.

Utraque sententia ad hanc solvendam quaestionem ex duplici fonte sua desumit argumenta, sc. a) ex auctoritate, b) ex ratione.

Argumentum auctoritatis non afferemus. Patroni utriusque sententiae plurimos in suum favorem allegant auctores. Pater Hyacintus M. Hering, O. P., in suo notabili articulo «De amplexu reservato», in favorem primae sententiae, quam ipse sequitur, 15 auctores ex antiquis a Sylvestro de Prierio († 1523) ad S. Alphonsum († 1787) adducit et ex recentioribus 5, qui omnes, nempe Antonelli, Ballerini, Marc-Gestermann, Merkelbach et Capellmann, prae omnium manibus sunt [40].

---

[39] Hürt, «Periodica de re mor. can. et lit.», l. c.

[40] Cf. «Angelicum», t. 28 (1951), 326-331. NB. Non videtur clare quod Merkelbach, O. P., sit pro 1.ª et non pro 2.ª sententia. Cf. eius *Summam Theol. Mor.* 3, n. 956, 5 col. cum 4 eiusdem numeri.

Pro secunda sententia, inter recentiores communissima ut laudatus P. Hering fatetur, affert ipse undecim auctores. Ex antiquis unum, Thom. Sánchez, primum huius sententiae uti videtur patronum, allegat et ex recentioribus decem, nempe Vermeersch, Cappello, Kuppens, Tiberghien, Dermine, canonicus Chanson, Martin, Féret, O. P., Gillet, O. P., Carpentier [41]. His potuisset addere ex recentioribus notissimos moralistas Genicot - Salsmans - Gortebecke [42], Ferreres-Mondría [43], Noldin-Schmitt [44], Regatillo [45], Hürt [46], Deschamps [47] et alios.

Omisso, igitur, auctoritatis argumento utriusque sententiae, liceat ipsarum rationes breviter exponere:

Prima sententia hanc statuit conclusionem: «Inchoare copulam cum intentione cohibendi seminationem, licet sine periculo pollutionis, est illicitum et quidem sub gravi» [48].

En rationes, quibus probatur.

1) Usus venereorum tunc tantum potest esse absque peccato, si fit *debito modo et ordine, secundum quod est conveniens (i. e. aptus) ad finem generationis.* Atqui amplexus reservatus ex natura sua non est aptus ad finem generationis. Ergo ex natura sua est contra rectum ordinem et moraliter malus. 2) Alii ita arguunt: Actus venerei coniugibus non sunt liciti, nisi in quantum inserviunt vel ad bonum prolis vel ad bonum fidei. Amplexus autem reservatus non inservit nec ad bonum prolis nec ad bonum fidei. Ergo est moraliter illicitus.

Resp. haec duo argumenta, licet diversa via, idem dicere. Unde auctores alterius sententiae respondent:

Ad primum: Disting. maiorem: si fit debito modo et ordine secundum quod est conveniens ad generationis finem, prout exigit *natura propria* ipsius actus de quo agitur, conc.; modo et ordine propriae ipsius actus naturae non convenienti, neg. Nam omnes fere recentiores, fatentibus ipsis defensoribus primae sententiae, tenent omnem actum incompletum *servare ordinationem essentialem* ad generationem, dummodo fiat sine *proximo* pollutionis periculo, ut ponitur in nostra quaestione.

---

41 Ibid., 324-326.

42 *Inst. Theol. Mor.* [17], II, 666, Brusel., 1951.

43 *Comp. Theol. Mor.* [17], II, 1077, Barcin. 1953.

44 *De sexto praecepto et de usu Matrim.*, n. 94, Oeniponte, 1940.

45 «Sal Terrae», 1953, t. 41, 103-111.

46 «Period. de re mor.» can. et lit., 1952, t. 41, 268-269.

47 *Limit. des Naissances,* Paris, 1950, 204.

48 Cf. «Angelicum», l. c., 331.

Ad minorem. Atqui Amplexus reservatus ex natura sua non est aptus ad finem generationis. Disting. non est aptus *immediate et effective,* conc.; *mediate* et *dispositive,* neg. Actus incompletus ordinatur de se ad ulteriorem actum completum per se *immediate et effective* aptum ad generationem prolis, qui actus potest sequi post intervallum plus vel minus longum a positione amplexus reservati.

Ad secundum argumentum respondetur simili modo. Etenim amplexus reservatus, supposita rectitudine executionis eiusdem, inservire potest tum bono prolis tum bono fidei. a) Bono prolis non quidem *executive, sed dispositive,* et *mediate.* b) Bono fidei, conservando et promovendo mutuum coniugum affectum *matrimonialem,* qui affectus contineat (non quidem primo et principaliter), sed ex voluntate naturae et Creatoris etiam naturalem affectum *sexualem* [49] et augere vel saltem conservare vigorem ipsius appetitus sexualis.

3) Vi contratus naturalis anus coniux non habet ius in corpus alterius *nisi in ordine ad actus per se aptos ad generationem prolis* (can. 1081, § 2), i. e. ad copulam rite peractam cum seminatione. Atqui evidens est copulam inchoatam cum intentione cohibendi seminationem non esse actum per se aptum ad generationem prolis. Ergo coniuges ad talem actum nullum ius habent. Unde talis actio est graviter illicita, cum agatur de re gravi; pervertitur enim et excluditur ordo essentialis actus venerei ad suum finem naturalem, ad generationem prolis.

Ad maiorem: *Locutio ad actus per se aptos.* Verba canonis sunt: «Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem». In his verbis non habetur limitatio. In maiori autem argumenti ponitur, limitatio, sc. «ad copulam rite paractam *cum seminatione*». Nam canonistae et moralistae generatim dicunt «ad actus per se aptos ad generationem prolis pertinere non solum actum *perfectum, completum,* seu *coitum naturalem,* sed etiam *naturales actus imperfectos,* qui naturali sua indole perducunt et praeparant sive *immediate* et *proxime,* sive *mediate* et *remote* ad illum, i. e. ad actum perfectum.

4) «Vitium contra naturam, ait St. Thomas, est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest» [50]. Atqui ex copula reservata facta cum intentione cohibendi seminationem generatio prolis sequi non potest. Ergo est grave peccatum, ad vitium contra naturam reductive pertinens.

---

[49] Cf. Hürt l. c., p. 265.

[50] 2-2 q. 154 a. 1.

Respondetur amplexum reservatum non esse vitium contra naturam, quia vis dispositiva ad actum completum, quae normali unioni corporum ex naturali structura inest, retinet eum in linea activitatis secundum naturam, non contra naturam. Siquidem actus onanisticus est contra naturam, quia neque *immediate* neque *mediate* potest ordinari per se ad generationem; sed copula reservata potest saltem *mediate* ordinari ad generationem post intervallum. Unde non est actus contra naturam. Insuper, verba St. Thomae intellecta, ut volunt propugnatores primae sententiae, damnant copulam perfectam in diebus infecundis habitam, quae tamen *in se obiective* ex gravi motivo licita declarata est a Pio XII in Allocutione ad Obstetrices Catholicas Italiae, die 29 Oct. 1951 [51]. Ex verbis St. Thomae ita intellectis sequereretur illicitam esse copulam perfectam 1) cum muliere pregnante; 2) cum castrata vel quae menopausiam iam passa est; et tamen Ecclesia acceptat matrimonia harum mulierum; 3) Ipse St. Thomas non tenet suum principium cum rigiditate, quam auctores primae sententiae ei tribuunt. Nam in 4 S., d. 34, q. unica, a. 2 in resp. ad 3 haec scribit Angelicus Doctor: «Vetuli quandoque non habent calliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent sufficientem ad carnalem copulam, et ideo conceditur eis secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae». Eadem habet in Suppl., q. 58, a. 1 ad 3. Denique Pius XI in Encyc. Casti Connubii 31 dec. 1930 [52] docet honestum esse *de se* actum coniugalem sincere et normaliter habitum in remedium concupiscentiae et ad fovendum mutuum amorem, salva ordinatione ad finem primarium generationis in complexu vitae coniugalis, et servata temperantia [53]. Ergo amplexus reservatus non potest considerari tamquam actus venereus contra naturam.

5) Arguunt patroni primae sententiae: «Inchoatio copulae (inter coniuges), si ordinatur ad debitum finem (ad seminationem) est bona et licita». Respondetur, si recte fit ut supponitur, conceditur. «Si non ordinatur ad hunc finem est mala et illicita et quidem graviter ut actus turpissimus». Distinguitur: Si nullo modo ordinatur ad hunc finem i. e. seminationem. conc. Si non ordinatur *immediate et effective*, sed ordinatur *mediate* et *dispositive* ita ut futuro actui completo ponendo proficiat, nego. In hoc argumento supponitur ut probatum quod est in controversia, videlicet: Utrum amplexus reservatus (seu copula inchoata), excluso proximo pollutionis periculo, sit *in se* semper illicitus necne. Cf. dicta in responso ad duo priora argumenta.

---

[51] Cf. AAS t. 43, 844; cf. HÜRT, l. c.

[52] AAS t. 22, 561.

[53] DB 2241.

Secunda sententia asserit non constare certo amplexum reservatum, excluso proximo pollutionis periculo servatisque debitis condicionibus esse *in se* semper *illicitum,* seu quod idem est illum in aliquo casu licitum esse posse.

A) In debito coniugali reddendo et exercendo duae virtutes speciales sunt servandae: iustitia nempe et castitas. Excluso autem proximo pollutionis periculo et proportionata causa interveniente, dari potest casus aliquis, in quo nulla ex his virtutibus violetur in amplexu reservato peragendo. Ergo.

1) *Non violatur iustitia* quando fit ex mutuo consensu, ut evidens est, quia nullum ius violatur.

2) *Potest non violari castitas coniugalis nec graviter nec leviter.*

a) *Non graviter,* quia coniuges inter se agentes tunc tantum peccant *graviter* contra castitatem coniugalem, cum voluntarie exercent actum venereum 1) contra primarium matrimonii finem, sc. pollutionem, sive solitariam sive onanisticam sive sodomiticam, aut 2) inducunt proximum praevisum pollutionis periculum, sine iusta causa. Ita omnes auctores [54]. Iam vero de ratione amplexus reservati est non emissio seminis nec intra nec extra vaginam. Insuper positio huius sententiae procedit in hypothesi de excluso proximo pollutionis periculo. Ergo amplexus reservatus in se, servatisque praedictis condicionibus, potest dari sine peccato mortali.

b) *Nec leviter.* Amplexus reservatus in se, in sua obiectiva realitate biologica ac physiologica consideratus, est actus venereus imperfectus et incompletus, nempe ad sui completionem et perfectionem non perductus, ut patet ex ipsius conceptu [55]. Actus imperfecti, uti tactus turpes, fatentibus ipsis auctoribus primae sententiae, sunt *in se* indifferentes moraliter; secus numquam essent honesti [56]. Insuper ipsi primae sententiae auctores tenent tactus impudicos a coniugibus inter se agentibus in verendis exercitos *licitos* esse, si fiunt cum gravi causa proportionata, nec ob solam delectationem, sine voluntate quae-

---

[54] Cf., si vis, MERKELBACH, *Theol. Mor.,* III, 923 et 926; FERRERES-MONDRÍA, *Theol. Moral.,* II 1076; NOLDIN-SCHMITT, *De sexto Praecep. et de usu matrim,* n. 93.

[55] Nec obstat quod plures auctores eum non computent inter actus imperfectos, quia realitas obiectiva illius est realitas actus imperfecti et incompleti. Ceterum fere omnes auctores qui de eo disserunt, ut actum imperfectum habent et ita de ipso iudicant.

[56] «Actus imperfecti de se, scribit Merkelbach, non sunt nec contra naturam nec iuxta naturam, quia de se nihil tale dicunt, sed ab utroque abstrahunt» (l. c., p. 920 nota (1) et 921 nota (1); P. HERING in «Angelicum», t. 28 (1951) 317.

rendae pollutionis aut consensus in eam forte exorientis et *sine proximo praeviso pollutionis periculo sine causa iusta* [57]. Ergo amplexus reservatus in aliquo casu, his vestitus condicionibus, potest esse etiam sine peccato levi. Ergo non constat certo amplexum reservatum in se, excluso proximo periculo pollutionis, semper esse illicitum.

Dices: dato quod amplexus reservatus «considerari possit ut tactus impudicus, cum reponatur inter tactus valde turpes, a pluribus sub gravi prohibetur».

Respon. quod si plures auctores prohibent, ut gravem, amplexum reservatum, alii plurimi non damnant eum de mortali, modo recte fiat servatis praedictis condicionibus, immo nec de veniali. Ad rationem additam «*cum reponatur inter tactus valde turpes*». Respondetur: Noldin-Schmitt agens de *irrumatione* et similibus actibus, scribit: «Nulla est aut fingi potest actio [ideoque amplexus reservatus] quae ob solam foeditatem sit adeo intrinsece mala, ut *numquam licita* fieri possit. Ideoque non desunt auctores (Sanchez, Filiucci, Sporer, Ballerini, Berardi, etc.), qui censent illos actus (irrumationem et similia) ex communi regula de liceitate actuum imperfectorum eximendos non esse. Si ergo ex experientia constaret, in determinatis personis illos actus non inducere proximum pollutionis periculum, saltem graviter peccaminosi non essent» [58]. Ergo a fortiori amplexus reservatus, excluso proximo pollutionis periculo ut ponitur in hac quaestione, in aliquo casu dari potest, sine peccato, saltem mortali et, servatis dictis condicionibus, etiam sine veniali.

B) Uxor, servatis debitis condicionibus, licite cooperari potest materialiter in naturali viri sui onanismo [59]. Mulier tamen in hac cooperatione iam ab initio praevidet et moraliter certo scit hunc actum coniugalem onanisticum numquam ad naturalem generationem prolis perductum iri. Pariter iam ab initio, ipsa, non obstante tali praevisione et scientia, ipsum coitum *libere* et *deliberate* vult, *vero actu humano* peragit et licite peragit. Ergo dari potest naturalis coniugum unio *in se non moraliter mala,* etiamsi coniuges iam ab initio praevideant et sciant ipsam naturalem corporum unionem numquam perventuram

---

[57] MERKELBACH, l. c., n. 924, 2.° et nota (1) p. 920.

[58] NOLDIN-SCHMITT, l. c., n. 94.

[59] S. Paenit., 1 febr. 1823; 3 apr. 1916. In hoc ultimo loco ait: «Uxor ex probatorum theologorum sententia *licite potest in hoc casu sic cum marito suo coire;* quippe cum ipsa ex parte sua dat operam *rei et actioni licitae;* peccatum mariti permittat ex gravi causa» (Cf. MARC-GESTERMANN, *Theol. Mor.,* II, 2116). Inter causas ad rem nostram facientes inveniuntur hae duae: a) *ut uxor peccato viri non consentiat;* b) et causa gravis existat permittendi *peccatum viri.*

ad naturalem prolis generationem, modo ipsi coniuges vitent pollutionem proximumque eius periculum, rite in actione peragenda procedant et adsit causa proporcionate gravis ad ita agendum. Ergo non constat amplexum reservatum, excluso proximo pollutionis periculo, servatisque aliis condicionibus, esse semper illicitum.

Dices fortasse: Materialis uxoris cooperatio in naturali onanismo viri sui multum differt ab amplexu reservato. Nam a) mulier in illo actu non peccat, quia iam ab initio habet et retinet usque ad finem suae materialis cooperationis voluntatem et intentionem recte peragendi naturalem corporum unionem; b) dum coniuges in amplexu reservato habent intentionem naturali primario matrimonii fini contrariam, excludendo prolis generationem.

Resp.—Obiiciens concedit actionem mulieris in onanismo naturali sui viri, non obstante praevisione et scientia non obtinendi finem naturalem primarium matrimonii esse licitam et opponit: 1) «*hanc actionem multum differre ab amplexu reservato*». Distinguo: *In fine actus,* conc., quia in onanismo naturali vir effundit semen extra vas debitum, crimen Onan patrans. In amplexu reservato nihil tale fit. Unde hic ex hac effusione non est illicitus.—*In reliqua parte actus,* nego.—Siquidem materialis cooperatio in praedicto onanismo non differt ab amplexu reservato a) *physiologice,* ut evidens est; b) nec *psychologice,* quia mulier *libere, deliberate,* vero actu *humano* ponit (vel etiam petit) unionem coniugalem, quam ab initio scit numquam ad naturalem generationis finem perventuram, sicut coniuges *libere, deliberate,* vero actu *humano* in amplexu reservato excercent naturalem actum coniugalem numquam ad naturalem generationem prolis perventurum, si verus amplexus reservatus peragitur, c) *nec moraliter* ut patebit ex sequenti responsione.

A) Ad rationem positam in a)— Distinguo.—Materialis uxoris cooperatio in naturali viri sui onanismo est licita, quia in se est res et actio licita, quae in sua *liceitate* confirmatur et augeri potest per bonam mulieris intentionem perficiendi recte actum coniugalem, conc. —illa uxoris cooperatio est licita, quia bona eius intentio et voluntas perficiendi actum coniugalem ita mutat moralitatem ipsius actus, ut ex actu inhonesto faciat actum honestum, neg.

Nota est efficacia intentionis respectu actus qui assumitur ut medium ad finem. Si actus est ex suo obiecto seu intrinsece indifferens, fit bonus vel malus prout intentio est bona vel mala; v. g. deambulatio ex obedientia est bona, ex sola vana gloria est mala.

2) Si actus est bonus ex obiecto suo, ex bona intentione novam adquirit bonitatem: v. g. eleemosyna facta ob reverentiam in Deum, obtinet bonitatem religionis ultra misericordiae bonitatem.

3) Actus bonus ex mala intentione fit malus: v. g. oratio ex vana gloria. Et erit totaliter vel partialiter malus prout intentio mala sit causa totalis vel partialis actus boni.

4) Si actus *ex obiecto seu intrinsece* est malus non fit bonus ex bona intentione: v. g. onanismus condomisticus non fit bonus ex bona intentione uxoris volentis perficere recte actum coniugalem [60]. Ideo Apostolus scribit: «Et... non faciamus mala ut veniant bona» [61], et S. Thomas: «Nullum malum bona intentione factum excusatur» [62]. Ergo materialis illa cooperatio uxoris in onanismo naturali non est *in se mala* sed licita, ut dictum est. Et intentio bona vel *saltem non mala* requiritur ut illa cooperatio non amittat suam honestatem. Itaque non debet velle actionem pessimam sui mariti, et debet habere causam saltem iustam (secundum benigniorem sententiam) ad permittendum illius peccatum. Ergo actus incompletus ex parte uxoris (licet ab initio sciat ipsum numquam futurum esse completum) est honestus; ergo actus incompletus amplexus reservati *in se* consideratus, in quo non datur pollutio nec pollutionis periculum, potest esse licitus ex utraque parte.

Instabis. Quod cooperatio materialis onanismi naturalis sit actus incompletus non pendet a voluntate uxoris, sed a causa extrinseca, a voluntate nempe sui mariti abrumpentis actum coniugalem.—Resp. —Etiam in exercendo amplexu reservatu potest contingere quod coniuges ob causam omnino independentem ab eorum voluntate non possint seu non debeant complere actum quamvis aliunde id velint. Ponas casum qui aliquando contingere solet, in quo proles de facto vitanda est; salus etiam vel etiam vita uxoris ex nova conceptione graviter periclitatur. Coniuges cum ex sua inclinatione tum ex seria et

---

[60] S. Offic. 3 aug. 1856 statuerat: «Uxorem in congressu condomistico non posse passive procedere, eo quod daret operam rei intrinsece illicitae». Nota magnum discrimen. Ponas in utroque casu a) bonam intentionem uxoris, volentis recte perficere actum coniugalem; b) in utroque uxorem ab initio scire actum primario matrimonii fini futurum esse contrarium. Et tamen in onanismo naturali «*licite cum marito coire potest*» passive se habens uxor, in condomistico non potest, sed ad positivam resistentiam tenetur (S. Paenit. 3 iun. 1916). Ergo liceitas cooperationis materialis in primo onanismo naturali, sicut non impeditur cognitione, ab initio actus, exclusionis generationis prolis, ita *non iustificatur* ex sola bona intentione perficiendi recte actum coniugalem, sicut non iustificatur onanismus condomisticus ex eadem recta intentione, sed «quia dat operam rei et actioni licitae». Certe requiritur quod intentio non sit mala, ne res et actio licita fiat inhonesta.

[61] Rom 3, 8.

[62] *Opusc.* 4 (3). Expositio in duo praecepta caritat. et in decem Legis praecep., c. 6.

sincera voluntate filios habere volunt; sed ex praedicta causa suae voluntati omnino extrinseca actum coniugalem completum in diebus genesicis peragere nequeunt. Nam ex illo damnum valde grave pro uxore sequeretur. Aliunde in ipsis diebus incontinentiae periculum urget aliquem matrimonii usum ne carnis concupiscentia vincantur. Ponas iterum praedictos coniuges ex experientia nosse nullum pro ipsis proximum pollutionis periculum existere in amplexu reservato peragendo et appetitum sedari, saltem in incontinentiam vincendam. Quis amplexus reservati liceitatem in hoc casu negavit? Si materialis cooperatio in onanismo naturali, *libere, deliberate,* vero *actu humano* posita, etsi uxor ab initio sciat suum actum coniugalem numquam perfectum iri, licita est cum causa iusta vel proportionate gravi, modo non consentiat sui mariti peccato; non erit licita naturalis unio horum coniugum desiderantium habere actum completum et perfectum quamvis ab initio sciant eum non perfecturos esse, quia impediuntur causa valde gravi, eorum voluntati extrinseca et non inhonesta, ut est causa onanismi naturalis?

B) Ad rationem positam in b).—Si obiciens vult significare coniuges amplexum reservatum exercentes posse ab initio actus habere intentionem naturali primario matrimonii fini contrariam, conc.—Evidenter coniuges in amplexu reservato peragendo possunt ab initio actus habere malam intentionem fruendi *unice* voluptate et excludendi prolis generationem, sicut eam possunt etiam habere coniuges matrimonio utentes *unice* in diebus agenesicis et alii alio modo operi carnis vacantes.—Si obiciens vult significare coniugibus amplexum reservatum exercentibus *inesse ex natura actus* intentionem naturali fini generationis contrariam, negatur omnino sive agatur de *intentione ipsi fini actus* (amplexus reservati) *extrinseca, non coincidente cum illo,* sive de *intentione cum ipso fine operis seu actus coincidente.*

a) *Non in primo casu,* quia coniuges amplexum reservatum exercentes possunt velle sincere habere filios, a quibus generandis causa valde gravi impediuntur, ut in exemplo allato explicatum est.—Dices: haec voluntas reducitur ad meram velleitatem.—Dato, non concesso; sed hoc probat posse coniuges habere talem voluntatem non contrariam naturali primario matrimonii fini. Idem dic si sibi proponunt fovere amorem, gravem infidelitatis suspicionem amputare, etc.

b) *Nec si agatur de intentione coniugum coincidente* cum fine operis ipsius actus (seu amplexus reservati). Siquidem, possunt sibi proponere vincere incontinentiam per sedationem appetitus, exercendo hunc actum incompletum. Iam vero recentiores communiter, fatentibus ipsis primae sententiae fautoribus, tenent actus imperfectos (a fortiori amplexum reservatum, excluso proximo pollutionis periculo) *servare ordinem essentialem ad generationem,* vitato praedicto pericu-

lo. Insuper, praedicti actus imperfecti sunt *de se mediate destinati et subordinati* ipsi generationis fini, cui *dispositive* inserviunt. Nam tales actus imperfecti (a fortiori amplexus reservatus) conservant, alunt et augent vigorem sexualem coniugum prolis generationi necessarium, fovent «mutuum eorum affectum continentem (non primario et principaliter) sed ex intentione naturae et Creatoris etiam naturalem affectum sexualem», qui «ad bonum fidei coniugalis» servandum maxime aptus est. Et quis negabit sexualem coniugum vigorem conservare, alere et augere, affectum eorum sexualem fovere et eius effectum «bonum fidei» tueri et nutrire, quis negabit, inquam, haec omnia vere et realiter iuvare *mediate* primarium matrimonii finem, eique optime inservire? Iam vero actus venereus incompletus qui *mediate vere iuvat* primarium matrimonii finem eique *dispositive optime inservit,* nequit *per se, ex natura sua,* inferre in peragentibus illum intentionem praedicto fini contrariam. Ergo coniugibus amplexum reservatum peragentibus non inest *ex natura talis actus* intentio primario matrimonii fini contraria.

Dices: Tamen *excludit prolis generationem,* quia *inseminationem cohibet.*

Certum est amplexum reservatum cohibere inseminationem. Ideo obiciens dicit illum excludere prolis generationem. Distinguo. Si obiciens vult dicere amplexum reservatum non inservire *immediate et effective* prolis generationi, conceditur; non inservire *mediate et dispositive,* negatur. Explicatio distinctionis patet ex modo dictis et ex superius expositis in responsione ad duo priora argumenta primae sententiae.

C) Cooperatio uxoris in onanismo naturali est actus venereus imperfectus, ut patet ex eo quod vir eum abrumpit fundens semen extra vas debitum. Hic actus venereus est ex parte uxoris, servatis debitis condicionibus, licitus. Quia a) mulier nihil agit contra naturam, b) «quia dat operam rei et actioni licitae; c) quia tota actus inordinatio ex viri malitia procedit, qui loco consumandi, *retrahit* se et extra vas effundit» (S. Paenit. 1 febr. 1823; 3 apr. 1916 approbans sententiam probatorum teologorum, quae hodie est communis).

Condiciones, ut uxor ad malam sui mariti actionem licite cooperetur, sunt: 1.ª *ut non consentiat peccato sui viri;* secus esset cooperatrix, non materialis, sed formalis, et peccaret peccato sui mariti; 2.ª *ut commoneat prudenter suum virum* de obligatione desistendi ab hac turpitudine. Ita enim exigit caritas erga eum, ut ipse resipiscat; 3.ª *causa gravis,* ut permittere possit actum sui viri inordinatum; et etiam ex caritate erga seipsam ut vitet, cum mala forte ei a marito minitata si non consentit, tum omnis consensus periculum. Sed omnes tres hae condiciones accidunt ipsi naturali dictae cooperationis actui,

qui natura est anterior eis, ideoque et *in se, obiective et intrinsece res et actio licita,* ut asserit S. Paenit. 11. cc.

D) Quod etiam patet *ex natura ipsa cooperationis* mulieris ad onanismum naturalem. Haec cooperatio est *immediata.* Ipsa enim mulier ponit eundem actum coniugalem imperfectum cum suo viro, qui eo abutitur ad effundendum extra vas debitum. Hic autem actus coniugalis imperfectus *in se,* ex parte uxoris est aut intrinsece bonus vel indifferens aut intrinsece malus. Non datur quartus terminus. Si primum vel secundum eligis, habemus quod haec sententia 2.ª propugnat; si tertium, tunc predicta uxoris cooperatio dicenda est semper *illicita.* Actio enim *intrinsece* mala, vero actu humano posita, nequit non esse semper peccatum, quia cooperans sciens et volens in tali actione non potest *mere passive, mere materialiter* se habere in ordine ad peccatum principaliter agentis. Quod confirmatur ex uxore cooperante in onanismo condomistico. S. Officium, ut notatum est, iam statuerat 6 apr. 1856: «Uxorem in congressu condomistico non posse *passive procedere,* eo quod daret operam rei *intrinsece illicitae*» [63]. Ergo qui ponit cooperationem mulieris in naturali sui viri onanismo esse illicitam, ipso facto *implicite* docet esse rem et actionem *intrinsece* malam; et e converso, qui cum S. Paenitentiaria (et sententia communi) asserit uxorem «in coitu cum viro suo dare operam *rei et actioni licitae*», implicite quoque dicit (quia agitur de cooperatione immediata) talem actum imperfectum ex parte uxoris esse ex se, *obiective* et *intrinsece* licitum (vel saltem indifferentem). Ipsa Paenitentiaria docet mulierem in dicto casu «nihil agere contra naturam» exprimens *explicite* quod in alio responso dicit *implicite.*—Et ita bene intelligitur quomodo, etsi uxor iam ab initio sciat hunc actum coniugalem imperfectum a se ponendum nunquam perventurum ad naturalem generationis prolis perfectionem, et ipsum cum tali cognitione exerceat deliberate, *vero actu humano reali,* effectivo, in rerum natura existente, non ideo ex eius parte, servatis praedictis condicionibus, desinit esse licitus et honestus.

---

[63] Cf. in hunc sensum responsum S. Paenit. 3 iun. 1916. Haec cooperationis doctrina fundatur in notissimo principio voluntarii indirecti de duplici effectu ex eadem actione procedenti, altero bono et altero malo, sc. quod praeter condiciones requisitas: a) de immediato origine effectus boni a causa seu actione; b) de recta intentione cooperantis; c) de causa proportionate gravi malo permisso; d) *condicio omnino requisita* —et hoc valde notandum est— quod *causa ipsa seu actio cooperationis* sit in se *obiective et intrinsece* bona vel saltem indifferens. Ideo hic actus venereus imperfectus ex parte uxoris, positis ponendis, est licitus; malus pro viro coniungente cum eadem actione suam malam abrumpendi actum intentionem, quam tempore a se electo exequitur.

Uxor, igitur, ultra intentionem coincidentem cum fine operis praedicti actus [64] potest habere alias intentiones, mere subiectivas, bonas, quibus ille actus in sua honestate naturali (vel indifferentia morali) perficiatur.—Non potest mulier, uti diximus, velle peccatum sui mariti, nec habere alias intentiones malas, quibus actus moraliter corrumpatur.

Unde sequitur ex dictis, quod si tollis mariti peccatum, pollutionem nempe, proximumque pollutionis periculum, intentionem quaerendi exclusive delectationem veneream aliumve finem malum; si ponis causam proportionate gravem, cohonestantem in actu non seminationem viri: v. gr. sanitatem uxoris graviter periclitantem ex nova conceptione [65] vel pthisim mariti, qui vires non seminando servare debet [66], et una cum iis iungis necessitatem sedandi concupiscentiam, tunc videbis amplexum reservatum, positis ponendis, posse in aliquo casu esse licitum.

Secundum, igitur, hanc sententiam amplexus reservatus non est *in se obiective malus, illicitus,* ideoque potest in aliquo casu esse licitus, si ordinatur ad finem matrimonii *quoad se* et *quoad modum,* ut dictum est, seu si serventur hae conditiones:

a) exclusio proximi pollutionis periculi, normaliter praevisi et voliti;

b) causa proportionata, ut incontinentia vitanda, mutuus affectus coniugalis fovendus, suspicio infidelitatis auferenda, sedatio appetitus, etc.;

c) temperantia, ne voluptas dominetur, ut non agere ob solam delectationem;

d) recta intentio in coniugibus, ne ii excludant fines matimonii aut alium inhonestum finem intendant.

En duas sententias in scholis catholicis libere traditas. Theorethice nusquisque eligat eam, quae sibi magis arriserit.

---

[64] «Obiectum formale actus humani, quem mulier ponit in illa materiali et licita cooperatione, est naturalis unio corporum ad finem generationis voluntate et indole naturae saltem dispositive apta et destinata, a viro (vel aliquando, positis ponendis, etiam a muliere) petita et a duobus coniugibus mutuo actu humano patrata» HÜRT, «Periodica», l. c. 267-268.

[65] PIUS XII in *Alloc.,* 29 oct. 1951; AAS t. 43, p. 845-846; PIUS XI, *Casti connubii,* DB 2241.

[66] Pthisici ordinarie vehementi concupiscentia agitantur. Sed frequens matrimonii usus cum inseminatione multum eis nocere potest; secus, si non semper inseminant (Cf. NOLDIN-SCHMITT, l. c., n. 86, b; ANTONELLI, *Medic. Pastor.,* 11, n. 802).

2.ª QUAESTIO. — AMPLEXUS RESERVATUS SECUNDUM SUAS CIRCUMSTANTIAS OBIECTI ET SUBIECTI INSPECTUS

A) *Ex circumstantiis obiecti.* 1) In amplexu reservato continetur naturale et sat magnum periculum orgasmi in alterutro vel etiam in utroque coniuge orituri post abruptam copulam, i. e. periculum commotionis venereae completae. Ideo auctores theologiae moralis docent: *Incoeptam copulam praesumi per se proxime influere in pollutionem* [67]. Alii dicunt esse quasi inchoatam pollutionem [68]. Atqui coniuges licite proximum pollutionis periculum *temerarie* inducere nequeunt.

Nec valet dicere: talem effectum esse *effectum per accidens,* non intentum. Nam unio reservata ex natura sua apta et efficax est ad hunc effectum producendum. Ideo, si accidit, saltem *voluntarius in causa est* [69].

B) *Ex circumstantiis subiecti.* Coniuges ad ita agendum haud raro impelluntur infreni delectandi cupidine, habentes veluti unicum agendi obiectum et motivum *delectationem,* quasi haec esset ex voluntate naturae et Creatoris *plena sui ipsius ratio,* non incitamentum et invitatio ad finem multo altiorem et nobiliorem. Quotiescumque igitur in exercitio amplexus reservati indomita subest libido, contra eum haud parum habet sacerdos et confessarius ex lege Christiana monendum et obiciendum [70]. Pius XII contra hunc *antichristianum hedonismum* in Allocutione 29 oct. 1951 his severissimis verbis invectus est: «Pondus et sanctitas christianae legis moralis prohibent quominus libido effrenate expleatur unaque expetatur voluptas, nec patiuntur hominem ratione praeditum tantopere servire libidini, sive quoad eius actum sive quoad eius adiuncta» [71]. Alludit hic Romanus Pontifex ad illud exercitium seu *initiationem,* quam ponit D. Chanson ad adquirendum dominium sui ipsius, imperium in instinctum sexualem quoad ultimam phasim coniugalis actus, i. e. in reflexum nempe procreationis seu inseminationis.

2) Defectus plerumque rectae dispositionis animi in coniugibus, sc., *exclusio prolis* sive ex eius vilipendio, sive ex desiderio eam vitandi nullo serio motivo innixi, substrahentes se muneri et officio status matrimonialis. Siquidem coniuges habitualiter utentes iure coniugali

---

[67] GENICOT-SALSMANS-GORTEBECKE, II, 666, Bruxellis, 1951; NOLDIN-SCHMITT, o. c., n. 94, 3.
[68] ANTONELLI, *Med. Pastor.,* 11, n. 849-853.
[69] Cf. HÜRT, «Periodica de re morali can. et lit.», 267-268.
[70] Idem l. c., p. 258.
[71] AAS t. 43, 853.

si causas graves habent vitandi conceptionem non agunt illicite; Pius XII, ob solas causas futiles et inanes, reprobat talem agendi modum in citata Allocutione [72].

Aliae obiectiones contra unionem reservatam

Praeter has obiectiones valde graves modo expositas, desumptas *ex circumstantiis obiecti et subiecti* contra amplexum reservatum, en brevem recensionem earum, de quibus aliqua iam innuimus.

1) *Inversio finium matrimonii* ut modo indicatum est. In libris Chanson ne unum fere verbum dicitur de generatione et educatione prolis in cultum Dei. Tota eorum doctrina insumitur in describenda eleganti stilo carnis voluptate. Quid mirum igitur si coniuges hierarchiam finium matrimonii invertunt in unione reservata? Insuper, in ipsis scriptis exponitur modus maiori artificio obtinendi et protrahendi amplexum reservatum ut ampliori oblectatione gaudeant coniuges. Hinc facile ipsis est mentem imbibere voluptate tamquam finem primarium eam habentibus et e contra generationem et educationem prolis tamquam secundarium contra voluntatem Dei et naturalem matrimonii institutionem [73].

2) *Falsa afirmatio.* Matrimonii felicitatem, inquiunt, adaequari mutuae voluptati ex actu coniugali reportatae. Nihil magis alienum a veritate respondet Pius XII, quia felicitas matrimonii potius est in ratione directa mutuae reverentiae, quam coniuges servare sibi debent etiam in ipso actu exequendo. Non quod inhonestum putent quod natura offert et Creator eis donavit; sed quia huiusmodi reverentia mutuaque inde oriens aestimatio validissima causa sunt casti amoris, multoque inde tenerioris.

3) *Immoderata exaggeratio valoris et momenti voluptatis carnalis.* Coniuges ex hac doctrina exaggerata concipiunt ideam falsam suae felicitatis, vel saltem praecipuam suam felicitatem in hac vita repositam esse in obtentione maximae voluptatis sexualis. Hinc vehementer hac concupiscentia excitati et inde obcaecati suam beatitatem in hoc mundo tandem reponunt in haurienda maxima vitae sexualis oblectatione. Quomodo se defendere possit christianus infimae vel mediae culturae contra impugnationes —ita appellare debemus—, locutiones et ideas auctorum, qui unionem reservatam repraesentant tamquam ritum sacrum, *magnum quemdam nixum seu conatum ad ascensionem spiritualem,* veluti metam, columen spiritualitatis coniugalis? vel contra

---

[72] Ib., 845-846.

[73] Cf. Pius XII, *Alloc., 29 oct. 1951.*

insidias, bona fide, si vultis, sed tandem veras insidias sparsas contra incautos, «dum praedicti auctores, ut ait Rvdus. Dnus. Besse, affirmant amplexum reservatum esse fussionem animarum coniugum, quamdam gratiae fontem, et etiam sacramentum quoddam. Immo comparationem amplexus reservati cum Stma. Eucharistia instituerunt. Et pro Theologia data est haec litteratura; et ex ea factum est summum spiritualitatis coniugalis» [74]. Merito igitur Sms. Dominus Pius XII consurgit fortiter adversus hos scriptores catholicos, amarissime dolens de infanda diffusione suorum scriptorum, quorum vi in animum et in iudicium practicum lectorum ingerunt ideam falsam vitae sexualis quasi valor et finis hominis in ea totaliter sisteret [75]. Contra hanc exaggeratam exaltationem vitae sexualis confessarius multa habet opponere paenitentibus, ostendens illis falsitatem huius elati lyrismi, in memoriam revocando finem primarium matrimonii et *obligationem, quam habent coniuges, habitualiter usu matrimonii fruentes, tribuendi praestationem prolis* ad generis humani conservationem ex ipsa natura institutionis status matrimonialis, ut a Pio XII audivimus [76].

4) VIAM STERNIT ONANISMO. Unio reservata *exigit initiationem* ad adquirendum dominium sui ipsius, imperium omnino necessarium in instinctum sexualem praesertim in ultima phasi actus ut seminatio cohibeatur, id est, copula reservata valde exquisitam requirit educationem, quae indubitanter non potest acquiri ab omnibus neque immediate applicari: periculum enim esset deveniendi in exitum infelicem potius quam in bonum successum. «Omnes pares iactabunt se posse in prosperum finem pervenire; at multi experimentis infructuosis se exercent.. Et tunc qua ratione et quomodo ii pares infortunati a prosequenda initiatione disuaderi poterunt? Sese anormales reputabunt, amplius irascentur, et tamquam compensationem sui casus ad obtectum onanismum, fucatis rationibus, accurrent» [77].

Eiusdem sententiae est Perillustris Canonicus Joanes Dermine asserens: «Timeri potest ut huius methodi exercitatoribus desit illa patientia et peritia necessaria ad eam initiationem quam requirit praxis amplexus reservati, et tunc haec praxis pro iisdem deveniat mera occasio aut forma onanismi plus aut minus palliati» [78].

5) *Oblivio veritatum christianarum,* quae vigorem animae tri-

---

[74] Cf. *Limit. des Naissanc.,* 284.

[75] Cf. *Alloc. ad patres Familias e Gallia Romam peregrinantes,* 18 sept, 1951, AAS t. 43, 730-734.

[76] Cf. *Alloc. 29 oct. 1951 ad Obstetrices Catholicas Italiae:* AAS, 43, 845 s.

[77] *Limit. des Naissanc.,* 279.

[78] Ib., 313.

buunt ad resistendum illecebris carnis, cuius oblectamentum unio reservata principaliter intendit. Ideo confessarius docere debet paenitentem et etiam eius in memoriam revocare veritates fundamentales ascesis catholicae, sc. necessitatem sanctae mortificationis tam frequenter in Evangelio a D. N. Jesuchristo praedicatam et in animis audientium ingestam; gravissimum aeternae damnationis periculum, in quod incurrunt, qui concupiscentia carnis dominantur; item necessitatem resistendi appetitus sexualis stimulis; recursum frequentem ad orationem, huiusque necessitatem, sacramentorum receptionem, spiritum sacrificii et pudorem servare. Denique eos instruere debet circa possibilitatem servandi haec omnia cum Dei auxilio, quod impetratione obtinetur, immo cum dicto Dei auxilio posse coniuges castitatem et continentiam absolutam servare.

6) Confessarius coniuges docere quoque debet, prout circumstantiae exigant, prudenter et moderate quemlibet christianum paratum esse debere bono animo ad impletionem etiam heroicam, si casus ferat, legis divinae, ne Deus graviter offendatur [79]. Multi enim Christiani, ut inquit Papa Pius XII, privati omnibus bonis fortunae, destituti ab omnibus muneribus quae laudabiliter in societate exercebant, carcerem durisimum immanibus tormentis patiuntur, et dispositi sunt ad vitam pro fide fundendam ne ipsam fidem negent. Multo facilius est servare castitatem, quando salus uxoris vel alia causa exigat quam illa terribilia pati tormenta ad non negandam fidem. Et si coniuges respondent castitatem servare esse impossibile, confessarius in promptu habeat haec Tridentini verba: «Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis et adiuvat ut possis» [80]. Si quis dixerit Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia: A. S. [81].

7) Denique confessarius semper poterit opponere reservato coniugum amplexui, quod hic secum fert periculum magnum gignendi in vita sociali humana et in vita coniugum immersionem hominum in hedonismo a) cum oblivione obligationum sacrarum status coniugalis relate ad prolem eiusque educationem, et veri sensus christiani et sanctitatis vitae coniugalis; b) cum discrimine influendi in favorem degradationis et perversionis animarum et avertendi oculos et hominis cor a rebus caelestibus et hoc demergendi in re terrae viliori et immundiori.

Conclusio practica. Bene nostro iudicio scribit clar. P. Hürt: Responsio Sti. Officii ita est ut alia magis fundata et aequilibrata inveni-

---

[79] Cf. S. Thom., 2-2, q. 124, a. 1; Quodl. IV, a 20.

[80] Ss. VI. c. 11: DB n. 804; S. Augus., *De natura et gratia,* c. 13, n. 50: ML 44, 271.

[81] Ib. DB n. 828; Cf. DB n. 1092.

ri vix posset circa amplexum reservatum. Nam ex dictis haec constant: a) *ex una parte* plura ex lege christiana contra eum esse obicienda. Ideoque in praxi non est consiliandus, sed e contra, generatim, fere semper disuadendus ob pericula notata in eo;

b) ex alia parte non certo probatur neque ex natura rei, neque ex communi moralistarum sententia, neque ex Monito Sti. Officii amplexum reservatum *in se esse contra rectum ordinem.*

c) Sequitur, ergo, 1) quodsi in aliquo casu particulari *certum est* ob peculiares condiciones, ex parte circumstantiarum nihil monendum esse, 2) si insuper certum est coniuges ita agentes duci seriis iustis motivis, *tunc non constare unionem reservatam* non posse unquam exerceri sine peccato [82].

A. YANGUAS, S. I.

[82] HÜRT, l. c., 268s.

Notas, textos y comentarios

¿Sacramento e indisoluble?

Del matrimonio con dispensa de disparidad de cultos

El Sumo Pontífice Pío XII, en el discurso del 3 de octubre de 1941, a los miembros del S. R. Rota, pronunció las siguientes palabras:

«Finalmente, por lo que se refiere a la disolución del vínculo (matrimonial) válidamente contraído, también la S. R. Rota ha de investigar en algunos casos, si se verifica cuanto previamente se requiere para la válida y lícita disolución del vínculo...

Estos requisitos previos se refieren sobre todo a la disolubilidad misma del matrimonio. Ante un Colegio jurídico, como el vuestro, es superfluo, pero no desdice de Nuestro discurso, el repetir que el matrimonio rato y consumado es por derecho divino indisoluble, en cuanto que no puede ser disuelto por potestad alguna humana (can. 1118); en tanto que los demás matrimonios, si bien son intrínsecamente indisolubles, no poseen sin embargo una indisolubilidad extrínseca absoluta, sino que, verificándose ciertos requisitos necesarios, pueden ser disueltos (se trata, como es sabido, de casos relativamente muy raros) por el Privilegio Paulino, y además en virtud de la potestad ministerial del Romano Pontífice» [1].

---

[1] Pío XII, disc. 3 oct. 1941: AAS 33 (1941) p. 424-425. El original italiano dice así: «Finalmente, per ciò che concerne lo *scioglimento del vincolo* validamente contratto, in taluni casi anche la S. R. Rotá è chiamata a investigare se sia stato compiuto tutto ciò che previamente si richiede per la valida e licita soluzione del vincolo...

Questi pre-requisiti riguardano innanzi tutto la dissolubilità stessa del matrimonio. È superfluo avanti a un Colegio giuridico, qual è il vostro, ma non disdice al Nostro discorso, il ripetere che il matrimonio rato e consomato è per diritto divino indissolubile, in quanto che non può essere sciolto da nessuna potestà umana (can. 1118); mentre gli altri matrimoni, sibbene intrinsecamente siano indissolubili, non hanno però una indissolubilità estrinseca assoluta, ma, dati certi necessari presuposti, possono (si trata, come è noto, di casi relativamente ben rari) essere sciolti, oltre che in forza del privilegio Paulino, dal Romano Pontifice in virtù della sua potestà ministeriale».

Quien haya vivido en Misiones de infieles, y tenido que tratar no pocos casos de matrimonios contraídos con dispensa del impedimento de disparidad de cultos, no podrá menos de conceder a esta declaración del S. Pontífice un valor *teórico y práctico* extraordinario.

El Papa reduce los matrimonios, desde el punto de vista de su disolubilidad, a dos categorías: *los unos absolutamente indisolubles,* tanto intrínseca como extrínsecamente; *los demás,* aunque intrínsecamente indisolubles, *pueden en absoluto ser disueltos extrínsecamente.* A la primera categoría pertenece únicamente el matrimonio rato y consumado; a la segunda todos los demás.

El momento histórico en que Pío XII pronunció este discurso es poco después de haberse dado a conocer cinco casos, por lo menos, de matrimonios disueltos por Pío XI, a pesar de haber sido contraídos entre una parte bautizada, aunque acatólica, y otra infiel [2].

Como estos matrimonios habían sido consumados, lógicamente se deducía de las palabras de Pío XII que la razón de su disolubilidad se funda en *no ser ratos* o sacramento. De la disolubilidad no se podía ya dudar sin ofensa de la Suprema Autoridad eclesiástica; sobre todo si se tiene en cuenta que los casos publicados no eran todos los disueltos.

Y si el matrimonio entre un acatólico bautizado y un infiel es disoluble, se imponía el decir lo mismo del matrimonio contraído entre un católico y un infiel con dispensa de disparidad de cultos. En ambos casos se trata de un matrimonio válido entre una persona bautizada y otra no bautizada. Que en uno de los casos sea necesaria la dispensa para la validez y en el otro no, es algo puramente extrínseco que no cambia la naturaleza misma del vínculo, que si *natural* era en el primer caso, *natural* será en el segundo.

Por lo demás, que en uno y otro caso ni la parte bautizada recibía el Sacramento, era doctrina sostenida ya, aun antes de conocerse los casos citados por no pocos autores entre los antiguos, como SÁNCHEZ, BILLUART, etc., y por la mayoría de los Canonistas y buen número de Dogmáticos entre los modernos [3].

---

[2] S. O. 2 abr., 10 jul. y 5 nov. 1924, 25 mayo 1933, oct. 1936. Cf. «Periodica» 14 (1925) p. 19; 21 (1932) p. 170; «Ami du Clergé» 42 (1925) p. 409; «The Ecclesiastical Review» 72 (1925) p. 188; LERY (DE) CH. L., S. I., *Le Privilège de la Foi* (Montréal 1938) n. 25; REGATILLO F., ED., S. I., *Ius Sacramentarium* (2.ª, 1949) n. 1424; *Interpretatio et Iurispr.* (3.ª, 1953) p. 569.

[3] SÁNCHEZ THOM., S. I., *De S. Matrimonii Sacramento,* l. 2 d. 8 n. 2; BILLUART, *Summa Theol. S. Thomae: Tractatus de Matrimonio,* diss. 1, a. 5, *Petes* 7.°; BILLOT LUD., *De Eccl. Sacramentis,* t. II thes. 28 § 3 y thes. 45 § 1; HUARTE, G., *Tract. de Ord. et Matrimonio* (3.ª, 1931) n. 241.243; WERNZ-VIDAL, *Ius Matrimoniale,* n. 42 in fine, en que se propone la misma doctrina de las ediciones anteriores al Código n. 44; GASPARRI, P., CARD.,

Con las palabras de Pío XII, a raíz de haberse conocido la disolución de varios matrimonios válidos y consumados contraídos entre una parte bautizada, aunque acatólica, y otra infiel, parecía quedar resuelta toda duda sobre el carácter soluble y no-sacramental de estos matrimonios, aun en el caso de haber sido contraídos con dispensa del impedimento de disparidad de cultos. Por lo menos así lo creía yo, y por lo mismo ha sido mayor mi sorpresa cuando al ponerme de nuevo en contacto con las últimas publicaciones observo que la mayoría de los autores que han editado o reeditado sus obras en estos últimos años, si bien admiten *como cierta, más probable o probable* la potestad del Sumo Pontífice para disolver también el matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, no hacen referencia a las citadas palabras de Pío XII y siguen diciendo que gracia tan extraordinaria *no se concede,* o *no suele concederse,* o *no se sabe que se conceda.*

Esto sorprende más en las obras posteriores a 1950, pues siguen hablando con la misma incertidumbre, a pesar de que desde 1949 se conocen ya algunos casos, en que Su Santidad Pío XII disolvió matrimonios contraídos con dispensa de disparidad de cultos, no obstante haber sido consumados [4].

Tract. de Matrimonio (1932) n. 1169-1170; DE SMET, AL., *De Spons. et Matrim.* (1927) n. 333; PAYEN, G., S. I., *De Matrimonio* (2.ª, 1936) n. 47-50. 2188. Hasta principio de este siglo la sentencia, que tenía como más probable que la parte bautizada recibía el Sacramento, era todavía bastante común. Baste recordar los nombres de PALMIERI, PERRONE, PESCH, ROSSET, SASSE, etc. Hoy pocos defienden ya esta sentencia. La defiende aún LERCHER-UMBERG, *Instit. Th. Dogm.* (3.ª, 1949) IV/2 pars altera n. 793; pero DANDER, uno de los continuadores de LERCHER, en el *Summarium Th. Dogmat.* (1954), *De Matrimonio* thes. 6, pars 4 abandona ya la posición de sus predecesores, a quienes en general resume y sigue. También sostiene esta sentencia, de la sacramentalidad del matrimonio en la parte bautizada, SOLÁ, FRANC., en *S. Theol. Summa* (1953) IV n. 209.

[4] CAPPELLO, *De Matrimonio* ed. 6.ª (1950) n. 790, 4 y 791, 3.º, ed. 5.ª (1947) n. 791, 4-5, para quien la sentencia, que admite el poder del S. Pontífice para disolver estos matrimonios *certa videtur,* aunque tal gracia *concedi non solet;* EICHMANN-MÖRSDORF, *Lehrbuch des K. r.* II Bd. (7.ª, 1953) p. 269-270, defiende la indisolubilidad de hecho, «*weil die Kirche bei der Eheschliessung mitgewirt hat und sich daher genötig sieht, das Prinzip der Unauslöslichkeit in voller Strenge zur Awendung zu bringen*»; FERRERES-MONDRIA, *Comp. Th. Moralis* (1953) II n. 1040, 4, et 1042 II admite el poder disolverlos, «*etsi de facto non dispenset*»; GENICOT-SALS.-GORTEBECKE, *Inst. Th. Mor.* (1951) II n. 693, ni excluye el hecho; IORIO, TH., *Theol. Moralis* (1954) III n. 978.986, tiene como «*verius*», el que sea disoluble, y la sentencia que lo sostiene «*certa videtur*»; JONE, H., *Comment. in C. I. Can.* (1954) II p. 365 excluye el hecho; MIGUÉLEZ DOMÍNGUEZ LOR., *Cód. de Derecho Can.* en el comentario al canon 1118 tiene por «*muy probable*» que el Papa puede disolver estos matrimonios; NOLDIN-SCHÖN.-HEINZEL, *Summa Th. Mor.* (1954) III n. 518, 2, como en las ediciones precedentes, dice: «*indissolubilitas asserenda est etiam de matrimonio consummato, quod*

Este hecho me ha movido a dar a conocer en esta revista tres casos, que han llegado a mi conocimiento, contribuyendo así a que cese entre los autores la incertidumbre sobre la indisolubilidad del matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, aunque fuera consumado; y al mismo tiempo a suprimir otro pretexto de que autores de lengua inglesa *achaquen a desprecio* la ignorancia que de la literatura teológica en dicha lengua muestran los escritores europeos [5].

Pretexto para tal queja puede hallarse en el hecho que comentamos, pues ya en 1949 se publicó en los Estados Unidos un caso de matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, y probablemente consumado, disuelto por Pío XII; con todo, de quince autores europeos —alemanes, austríacos, belgas, españoles e italianos—, que he podido tener a mano, y cuyas obras han sido editadas o reeditadas entre 1950 y 1954, sólo uno muestra tener noticia del caso, que cita como de paso y sin darle importancia [6].

---

per dispensationem S. Pontificis a fideli cum infideli contrahitur»; REGATILLO, *Interpretatio et Iurispr.* (1953) n. 569 Annot. 5, et *Theol. Moralis Summa* (1954) III n. 952 repite lo que había dicho en *Ius Matrimoniale* (1949) n. 1425, no conoce ningún caso que haya sido disuelto; pero cree que el S. Pontífice tiene tal potestad; y que tal vez andando el tiempo lo disuelva; VROMANT, G., *De Matrimonio* (1952) n. 241, dice que el S. Pontífice «*numquam dispensat*», cf. etiam n. 387, 2; ARREGUI-ZALBA, *Comp. de Teol. M.* (1954) n. 822, juzga que «*probablemente*» puede disolverse. En cambio SOLÁ, *S. Theol. Dogm. Summa* (1953) IV n. 209 sostiene que este matrimonio «*est absolute indissolubile*», como ya enseñaba en la primera edición (1951) n. 79. A esto se opone lo que el mismo autor enseña en el c. 3 a. 2 § 2 *Assertum* 4 y en los nn. 254-255.

[5] Aludimos a la queja, que a otro propósito expresó el ilustre profeser de la Universidad Católica de Washington, P. CONNEL, C. SS. R., con estas palabras: «*This suggests a ground of complain, which is applicable... to much of the theological litterature produced in Europe - the ignorance (or contempt) of books and articles published in English, particularly those produced in United States* («Theological Studies» XIV, p. 635)». A la queja se puede contestar que si la ignorancia en ciertos casos —el presente es un ejemplo— no se puede negar, ella no implica desprecio. El precio de las publicaciones inglesas y norteamericanas, demasiado elevado para las economías europeas, basta para excusar a los autores de Europa. Añádase a esto que no todos los autores europeos leen con la suficiente soltura el inglés, y los autores ingleses y americanos no ofrecen su ciencia teológica sino en esta lengua. Los profesores mismos, que dominan el inglés, prefieren hallar la ciencia teológica servida en la lengua en la que han de enseñar.

[6] CREUSEN, *Epit. Iuris Can.* (7.ª, 1954) II n. 428, 2.º, a propósito del can. 1120 § 2, después de decir que el Privilegio Paulino no se aplica al matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, escribe: «*Etiam si dubius esset baptismus, non videtur exspectandum, ut matrimonium ex privilegio fidei solvatur. Si tamen gravis causa id suaserit, R. Pontifex necessaria potestate dispensandi non caret. Casus talis citatur a BOUSCAREN in Canon Law Digest, supl.* 1948 p. 178».

Primer caso «Monterrey-Fresno»

El P. BOUSCAREN lo dió a conocer por primera vez en 1949 y luego lo reeditó en 1954. En ambos casos da la versión inglesa. El original latino lo publicó recientemente el P. LÉRY, como lo damos a continuación:

SUPREMA S. C. S. OFFICII — Ex aedibus Sancti Officii
Protoc. Num. 706-42-3172/46 die 18 iul. 1947

«Mense octobri elapsi anni pervenerunt ad S. Officium ab ipsa Curia Episcopali Acta suppletoria in causa dispensationis matrimonii N. et N., utpote non consummati.

Praefatis Actis cum praecedentibus attente collatis et diligenti examini subiectis, haec S. S. Congregatio censuit non fuisse remotum quodlibet dubium circa assertam matrimonii insonsummationem; censuit tamen petitam dissolutionis gratiam concedi posse etiam titulo, nempe in favorem fidei, eo quod oratrix non baptizata exstiterit toto tempore cohabitationis cum coniuge. Quare, licet matrimonium cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus initum fuerit, attentis peculiaribus casus circumstantiis, et praesertim probabili matrimonii inconsummatione, Ss. mus D. N. D. PIUS Divina Providentia Papa XII, in audientia die 17 iul. 1947. Exc.mo D.no Adsessori S. Officii impertita, benigne adnuere dignatus est pro gratia dissolutionis praefati matrimonii: ita ut oratrix, praevia conversione et recepto baptismo, novas nuptias inire valeat cum viro catholico. Ipsa autem moneatur gratiae concessionem fundari etiam in asserta carentia sui baptismi, unde se non posse hac gratia uti, si aliquod dubium prudens retineat se antea iam fuisse baptizatam.

In praesenti concessione continetur quoque dispensatio ab impedimento criminis de quo in can. 1075, n. 1.°» [7].

La simple lectura del documento nos dice que Pío XII disolvió un matrimonio válido, probablemente no consumado, contraído con dispensa del impedimento de disparidad de cultos. La mujer no bautizada, deseando convertirse y contraer matrimonio con un católico, pide la disolución de su primer matrimonio, alegando que no había sido consumado. En la Curia diocesana de Monterrey-Fresno se hace el proceso *super rato et non consummato*. El Santo Oficio, al que por tratarse de un matrimonio mixto (c. 247 § 3) se enviaron todas las Actas del proceso, juzgó que no constaba suficientemente de la in-

[7] BOUSCAREN, T. L., S. I., *The Canon Law Digest, Supplement Through* 1948 (Milwaukee 1949) p. 178; más tarde en *The Can. Law D.* vol. III (1954) p. 485; LERY, *Une novelle application du Priv. de la Foi:* «Sciences Ecclés.» VI (1954) p. 151-155.

consumación del matrimonio, no pudiendo por tanto disolverse el dicho matrimonio en virtud de la potestad que el Sumo Pontífice tiene para disolver el matrimonio *rato y no consumado.*

Pero la misma S. Congregación juzgó que la gracia pedida podía concederse *por otro título,* es decir, *en favor de la Fe,* por el hecho de que la solicitante —oratrix— había permanecido sin bautismo todo el tiempo en que vivió con el otro cónguye.

Por fin el Sumo Pontífice concede la gracia solicitada, movido por las circunstancias particulares del caso, y sobre todo —*praesertim*— por ser probable la no-consumación del matrimonio. Aunque el ser probable la inconsumación del matrimonio sea el *motivo principal* para conceder la gracia de la disolución del vínculo matrimonial; sin embargo, *el título, en que se funda* la concesión de tal gracia, es más bien la potestad que el Sumo Pontífice tiene para disolver *en favor de la Fe* todo matrimonio *que no sea rato,* aunque haya sido consumado. Por eso el decreto del S. Oficio, además de decir que la gracia pedida puede concederse también por otro título, exige que la agraciada se convierta y bautice antes, y luego insiste en que se advierta a la misma solicitante y agraciada que la gracia no podrá servirle, si surgiere cualquiera duda prudente de haber sido bautizada antes.

Caso «Anking-China»

Se trata de un matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, ciertamente consumado y disuelto por Pío XII en el verano de 1947, casi al mismo tiempo que el caso de Monterrey-Fresno. Poseo las Preces —o Libellus Supplex— y el Rescripto de la Santa Sede, aunque incompletos, por haberse quedado la copia completa en China. Con todo, puedo ofrecer al lector todo lo esencial, y *a la letra.* Lo omitido se indica con puntos suspensivos. He aquí el texto original [8]:

LIBELLUS SUPPLEX. «Christianus "N" uxorem duxit "X" paganam, cum debita dispensatione disparitatis cultus. Occasione belli mulier fugit...

Post quinque annos "N" existimans primam uxorem mortuam esse, venit ad missionarium quaerens dispensationem disparitatis cultus, ut aliam paganam "Y" ducere valeat.

---

[8] El texto incompleto se conservó en mi tratado *De Sacramento Matrimonii* (ZIKAWEI-SHANGHAI, 1950) n. 523. Se esperaba imprimirlo, cuando sobrevino la ocupación comunista, y hubo que desistir de aquel empeño. De prisa se litografiaron algunos cientos de ejemplares, de los cuales no pocos salieron de China. El lector sabrá perdonar esta nota personal para explicar por qué se da el documento incompleto; así como la cita de una obra no impresa, en gracia de los que poseen algún ejemplar.

Missionarius, praeviis investigationibus de Statu libero "N", dispensationem praestavit... Immo baptizatur non multum postea mulier "Y", et "N" filios ex ea suscepit.

Anno 1946 "N" venit ad missionarium dubitans num ad Sacram Synaxim admitti possit, nam prima uxor "X" inventa est in ipsa civitate vivens cum alio viro...

Itaque petitur a Sancta Sede dispensatio...

Rationes sunt: Difficilis separatio "N" et "Y": baptismus et bona fides mulieris "Y"; ut consulatur tranquillitati conscientiae utriusque; ut in religione catholica filii educari valeant.»

Rescripto. «Suprema S. Congregatio S. Officii... [9]:

Actis in hac S. S. Congregatione examini subiectis, quaestio proposita est: *an consilium praestandum sit Ss.mo pro dissolutione, in favorem fidei, matrimonii, de quo supra, ut Orator..., coram Ecclesia valide et licite novas nuptias inire valeat cum muliere (nunc catholica)...*, et, re iuxta statutas regulas discussa, respondendum decretum est: Affirmative.

Ss.mus D. N. D. Pius Divina Providentia Papa XII in audientia... feria V die 24 iulii 1947, de omnibus habita relatione, benigne adnuere dignatus est pro gratia iuxta supra relatum decretum.

S. O. 10 aug. 1947» [10].

El presente caso no deja duda alguna sobre la naturaleza del matrimonio disuelto en favor de la Fe. Se trata de un matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, ciertamente consumado. La gracia se concede en favor de la parte católica.

Desde 1937, en que tuvo lugar la invasión de China por los japoneses, fueron frecuentes los casos en que uno de los cónyuges, obligado a huir por las tropas invasoras —más tarde por los comunistas— desaparecía, sin que se tuvieran más informes que rumores más o menos fundados de haber muerto o haber sido fusilado, etc. En algunos casos era posible permitir nuevo matrimonio a la otra parte «ob praesumptam coniugis mortem». En el caso presente, las circunstancias de la desaparición de la mujer "X" y el peso de los testigos, que aseguraban de la muerte, eran tales que el misionero concedió la dispensa del impedimento de disparidad de cultos y autorizó el nuevo matrimonio de "N" con la mujer "Y", todavía pagana.

---

[9] Como de costumbre, el S. Oficio resumía aquí el caso. Como éste se había expuesto con más amplitud en el Libelo antes copiado, omití el resumen del S. Oficio en mi tratado *De Matrimonio*. ¡Ahora hubiera sido preferible copiar el Rescripto íntegro, pero ya no es posible!

[10] El texto de ambos documentos se debe a la delicadeza de Su Excelencia Reverendísima Mons. Melendro, S. I., Arzobispo de Anking, quien había transmitido las preces a la Santa Sede.

La nueva esposa "Y" se instruye convenientemente en el Catecumenado, y luego recibe el Bautismo. Cuando en 1946 se descubrió que la primera mujer "X" vivía en la ciudad con otro nombre, la segunda mujer "Y" era ya católica, así como los hijos de esta nueva unión. Tanto "N" como "Y" habían obrado de buena fe, y ahora se encontraban con el problema angustioso de separarse o vivir como concubinarios. El misionero preguntó si no habría modo de aplicar el Privilegio Paulino. Se le sugirió el recurso a Roma, pidiendo la disolución del matrimonio *no rato*, o del vínculo *natural*. La Instrucción del Santo Oficio —que citaremos al fin de este artículo— sirvió de norma en el proceso necesario para que la Santa Sede conceda gracia tan extraordinaria.

Las razones para solicitar tal gracia están a la vista, y se indican en la petición. En general es favorecer a la Fe —*in favorem Fidei*—, pero en este caso no se trataba de facilitar *la conversión a la Fe* de una de las partes, como en el caso de Monterrey-Fresno, sino de *asegurar la perseverancia* en la Fe y en la Religión a los ya convertidos. El solicitante en este caso era la parte católica [11].

Un detalle, que no carece de interés: en este caso, uno de los primeros disueltos por Pío XII, ni la dignidad, ni la autoridad, ni mucho menos las riquezas del solicitante le pudieron mover a conceder gracia tan extraordinaria. El agraciado era un cristiano humilde, sencillo, y tan pobre que ni siquiera sufragó los gastos de franqueo para la transmisión de documentos.

Segundo Caso «Monterrey-Fresno»

Tuvo lugar en la diócesis de Monterrey-Fresno, y lo publicó en 1954 el ya citado P. BOUSCAREN [12]. Como el autor nos da solamente el texto inglés, daremos aquí la versión española, siguiendo en todo al P. BOUSCAREN, si bien abreviando todavía algo, cuando ya él resume el original.

HECHOS. En 1947, María, no bautizada, contrajo matrimonio civil con Juan, católico. Dos meses más tarde, el matrimonio fué convalidado en la Iglesia, con dispensa de mixta religión, y por si acaso

---

[11] El P. LERY en el citado artículo («Sciences écclésiastiques», 1954 p. 154), observando, en el caso Monterrey-Fresno de 1947, que la gracia se concede a la parte convertida, se pregunta si podría concederse también en favor de la parte ya católica, «*on peut se demander si la partie baptizée pourrait obtenir pareille grâce. Nous le croyons. C'est une union naturelle, vinculum naturale; et le Souverain Pontife peut le rompre pour un bien spirituel*». Nos es grato el poder ofrecer al compañero este caso, que confirma su opinión.

[12] BOUSCAREN, *The Canon Law Digest* (MILWAUKEE, 1954) III p. 486-487.

—*ad cautelam*— también de disparidad de cultos. Los cónyuges no se entendieron, y muy pronto María obtiene divorcio civil, y no mucho después Juan se casa de nuevo civilmente.

Dos años más tarde, María se relaciona con un católico, se instruye en la Fe católica y luego recurre a la Curia de Monterrey-Fresno, solicitando la disolución, en favor de la Fe, del vínculo natural de su primer matrimonio con Juan, para poder contraer otro matrimonio en la Iglesia.

PRECES. La petición, presentada a la S. Sede el 2 de junio de 1949, dice que el proceso se instituyó conforme a la Instrucción del Santo Oficio del 1 de mayo de 1934, refiere luego los hechos arriba resumidos y continúa a la letra:

«La existencia de las dos condiciones *sine qua non* para la concesión de la dispensa es, a saber: que una sola de las partes estuviera bautizada durante el tiempo de vida conyugal, y que el matrimonio no haya sido consumado después del bautismo de la parte solicitante, es evidente por las pruebas adjuntas, que se recogieron en la familia de la solicitante, y por el hecho de que ella no ha sido bautizada hasta ahora [13].

Por lo que toca a las demás condiciones necesarias: en primer lugar, la imposibilidad moral de restablecer la vida conyugal está fuera de duda, pues el hombre ha contraído matrimonio civil con otra mujer. La existencia de la otra condición, que no haya escándalo, no es tan clara. Como dice el párroco: peligro de que los fieles se extrañen de tal concesión lo hay, porque es raro que se disuelva un matrimonio contraído en la Iglesia Católica.

Debidamente consideradas todas estas circunstancias, y constando de los hechos por los documentos adjuntos, Yo humildemente pongo a los pies de Vuestra Santidad las preces, para que, si es posible, se disuelva, en favor de la Fe, el vínculo natural del matrimonio contraído entre B. María C. y G. Juan C., de suerte que B. María C. pueda contraer nuevo matrimonio canónico con E. N., católico.

Razones para conceder la dispensa son: el bien de las almas; el peligro de incontinencia en las dos partes, por ser jóvenes; y el peligro de matrimonio civil.»

RESCRIPTO. El S. Oficio respondió como sigue (N. 1238/49):

«En la Curia de Monterrey-Fresno se instruyó el proceso para obtener la disolución del matrimonio contraído en 1947 entre B. María C., no bautizada, y G. Juan C., católico.

---

[13] Cuando María y Juan convalidaron en la Iglesia su unión se dudaba del bautismo de María, por lo que se dió dispensa del impedimento de mixta religión, y además, *ad cautelam*, del de disparidad de cultos. En el proceso se comprobó que María nunca había sido bautizada.

Examinadas las Actas en esta S. S. Congregación y cumplidos todos los requisitos, el miércoles 18 de enero de 1950, en Sesión Plenaria de los Eminentísimos Padres, se propuso la cuestión: *Si ha de recomendarse a Su Santidad la disolución del matrimonio dicho, en favor de la Fe, de suerte que la solicitante B. María C., después de recibir el bautismo, pueda válida y lícitamente contraer nuevo matrimonio en la Iglesia con un católico.*

Los Em.mos Padres, discutido, conforme a ciertas normas establecidas, el caso, decidieron responder: *Afirmativamente.*

Su Santidad por Divina Providencia Papa, Pío XII, en la audiencia concedida el miércoles 27 de enero de 1950 a Su Excelencia el Reverendísimo Asesor del S. Oficio, informado de todo, benignamente se dignó conceder lo pedido, conforme a dicho decreto.

Se incluye en la presente concesión, por si es necesaria, la dispensa del impedimento de crimen, según el can. 1075, 1.°

Servatis de iure servandis. No obstante cualquier cosa en contrario.

Dado en Roma por el S. Oficio, 30 de enero de 1950» [14].

Tenemos aquí otro caso de matrimonio contraído con dispensa de disparidad de cultos, disuelto por Su Santidad Pío XII a pesar de haber sido consumado. La gracia se concede en favor de la Fe a la parte no bautizada.

Lo nuevo e interesante en este caso es que en la Petición se dice expresamente que el proceso se instruyó conforme a la *Instrucción* del Santo Oficio del 1 de mayo de 1934. ¿De qué Instrucción se trata? En ningún autor de cuantos hemos podido examinar, ni en las colecciones tan completas como las de BOUSCAREN, CORONATA, REGATILLO y SARTORI, hemos dado con ella. Sin embargo, no dudamos que se trata de la misma, de la que yo poseía una copia, sin fecha. Por desgracia, el ejemplar, con otros documentos, quedó en China. Pero lo esencial lo he conservado en mi tratado *De Matrimonio* (n. 524). Creo importante el resumir aquí el contenido.

Para la disolución del vínculo matrimonial por la potestad Suprema del Romano Pontífice se debe instruir un proceso especial por el Ordinario del lugar o su delegado, pues la S. Sede no concede gracia tan extraordinaria, a no ser que en cada caso conste:

1) Que una de las partes está válidamente bautizada y la otra no; y si acaso la parte infiel se ha convertido a la Fe Católica, ha

---

[14] BOUSCAREN, *The Canon Law Digest* vol. III p. 488 *Note.* Preguntado el S. Oficio si, disuelto el matrimonio en favor de la Fe, podría Juan contraer nuevo matrimonio en la Iglesia con una acatólica (aunque no estuviera bautizada), la Suprema Congregación respondió que podía, *servatis servandis* (S. O. 4 de mayo de 1950).

de constar que el matrimonio no se consumó después del bautismo de ambas partes.

2) Que hay causas muy graves para disolver el vínculo, como pueden ser la necesidad de proveer a la educación de la prole, la imposibilidad de restablecer la vida conyugal, etc.

3) Que no ha de haber escándalo, calumnia o admiración del pueblo por la concesión de gracia tan extraordinaria.

4) Que en el proceso se hayan observado las normas ordinarias del Derecho: intervención del defensor del vínculo, que se oigan los testigos, se presenten los necesarios documentos y se averigüe si consta suficientemente de las referidas condiciones.

Terminado el proceso, el Ordinario del lugar debe enviar las Actas y las informaciones recogidas al Santo Oficio.

Conclusiones

1. Hoy debe darse como cierto que el matrimonio válido entre una parte bautizada y otra infiel puede ser disuelto por la potestad ministerial del Sumo Pontífice, aunque el matrimonio fuera contraído con dispensa del impedimento de disparidad de cultos y consumado. De esto ya no se puede dudar sin hacer injuria a la S. Sede, después de tantos casos como de hecho han sido disueltos por los Sumos Pontífices [15].

2. Otro principio ya adquirido es el de la *no sacramentalidad* de estos matrimonios entre un bautizado y un infiel. Sólo el matrimonio *rato y consumado* es insoluble. Los matrimonios disueltos por Pío XI y Pío XII, de que venimos hablando, habían sido consumados; luego su disolubilidad ha de fundarse en el hecho *de no ser ratos* o sacramento.

3. Para que el matrimonio rato sea absolutamente indisoluble es necesario que *haya sido consumado siendo ya rato*. Por tanto, un matrimonio *consumado* siendo ambas partes, o una sola, infieles, sigue siendo disoluble, aunque ambas partes *estén ya bautizadas,* con tal que el matrimonio no se haya consumado después del bautizo de ambas partes. Esta verdad, que constaba ya ciertamente por las facultades extraordinarias del canon 1125, sobre todo la de Grego-

---

[15] Este argumento es irrecusable, sobre todo teniendo en cuenta que el número de matrimonios así disueltos es sin duda mayor que el conocido. El P. Lery en el artículo citado («Sciences éccles.» 1954 p. 154) escribía: «*Et depuis cette année 1947, plusieurs cas du même genre ont reçu en Amérique une solution similaire.*» Lo mismo he sabido yo de personas bien informadas.

rio XIII, está reconocida y afirmada en la primera condición de que habla la Instrucción del S. Oficio aquí aducida.

4. Ni debe extrañar el que la Iglesia use actualmente de poderes que hasta el presente no habían sido ejercitados. Como en el siglo XVI, a raíz del descubrimiento de mundos hasta entonces desconocidos, comenzó a emplear sus facultades extraordinarias y ministeriales para disolver en favor de la Fe matrimonios contraídos en la infidelidad que no podían ser disueltos por el Privilegio Paulino —basta recordar de nuevo las facultades extraordinarias concedidas por Pío V y GREGORIO XIII—: así hoy, cuando los extraordinarios y rápidos medios de comunicación internacional, rompiendo las vallas que las protegían, han confundido e igualado en la vida social a las diversas comunidades religiosas, cristianas y paganas, la Iglesia, bien dotada por su divino Fundador, echa mano de poderes extraordinarios tenidos hasta ahora, por decirlo así, en reserva, para hacer frente. a los nuevos problemas que los nuevos tiempos le presentan.

Por lo demás, como advirtió Pío XII en el discurso citado al principio de este artículo, *los casos son relativamente muy raros,* y puede añadirse: y las circunstancias particulares de cada caso tales que sólo la mala fe puede hallar en ellos motivo de escándalo o calumnia [16].

ELISEO ESCANCIANO, S. I.
Prof. en la Facultad de Teología
de Zikawei, Shanghai (China)
Baguio City (Filipinas)

---

[16] Ni se piense que la Iglesia no se había dado cuenta hasta ahora de esos sus poderes extraordinarios. En las notas 3 y 4 hemos citado varios autores —y la lista podía alagarse—, que desde antiguo defendían la no-sacramentalidad y la disolubilidad de estos matrimonios. La Iglesia en todos sus documentos *de sólo el matrimonio rato y consumado* ha proclamado siempre la absoluta indisolubilidad. Y por lo que hace al caso más extraordinario, el de un matrimonio, contraído y consumado siendo las dos partes, o una de ellas solamente, infieles, y disuelto cuando ya las dos estaban bautizadas, está en uso —en Misiones con relativa frecuencia— desde el siglo XVI. La facultad de dispensar de las *interpelaciones imposibles,* cuando no se conoce el paradero del otro cónyuge, implica siempre el poder disolver un matrimonio, que puede ser ya *rato,* o entre dos bautizados, aunque sin haber sido consumado después del bautismo de ambas partes. Cf. GREGORIO XIII, Const. *Populis,* 25 enero 1585: Doc. V. del Código; *Facultad 22* de la FÓRMULA MAYOR concedida a los Ordinarios de las Misiones por la S. Congregación de la Propagación de la Fe.

Moralistas a favor del abolicionismo

Cuando por convicción o por comodidad se defiende el régimen de reglamentación y tolerancia oficial de la prostitución, se invocan a favor de esa postura los testimonios de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino. Acaso se pretende con ello calmar las inquietudes de conciencia que presenta semejante actitud tolerante; como queriendo decir que, cuando dos santos de la categoría de los nombrados admitieron tal modo de proceder, no hay motivo para inquietarse y hacer un problema moral de la prostitución reglamentada.

Sin embargo, lo que pensaron, o se dice que pensaron estos dos máximos Doctores de la Iglesia latina, no es ningún apoyo valioso de la tolerancia. Ellos, como todos los moralistas cristianos de todos los tiempos, pensaron y enseñaron que, de poderse lograr sin notables perjuicios, se debe prescribir, implantar y mantener el abolicionismo, persiguiendo el comercio carnal ilícito como pernicioso para la sociedad bajo múltiples puntos de vista que interesan al bien común.

Si en determinadas circunstancia, en las de su respectivo tiempo concretamente, cuando no había los servicios de vigilancia, la luz eléctrica, la corrección social etc., de que nosotros disfrutamos, y acaso en buena parte porque no los había, pensaron S. Agustín y Santo Tomás que la tolerancia era menor mal que la persecución de las mujeres públicas, ello no quiere decir en realidad nada para nuestra situación, si las condiciones son diversas. Y en todo caso el juicio que pudieron haberse formado sobre este hecho de experiencia, el primero en el Africa septentrional del siglo V y el segundo en la Italia del siglo XIII, no requiere el mismo aprecio que su parecer en un punto dogmático cualquiera.

En realidad es muy discutible si fué o no favorable a la tolerancia el pensamiento íntimo personal de estos dos Santos, como lo hemos indicado en otra ocasión. Pero sea de ello lo que fuere, no hay derecho a estar invocando sendos textos suyos como expresión simbólica de un sentir universal de la teología católica. Como esos testimonios, sea cual fuere su alcance, existen otros de moralistas muy respetables, finos observadores y conocedores de las circunstancias, que no ven tan sencilla, desde el punto de vista moral, la actitud tolerante de la autoridad pública en este particular, y mucho menos, esa es-

pecie de visto bueno y autorización que es para muchos la cartilla de que se provee a las prostitutas al registrarlas en las listas oficiales.

En la campaña abolicionista que felizmente se intensifica entre nosotros no carece, tal vez, de interés el conocer ciertos juicios de moralistas que no deben desatenderse cuando se toman posiciones doctrinales. Por eso vamos a consignar a continuación el dictamen que emitieron varios moralistas insignes, más o menos remotos, aprovechando las notas que recogimos hace algún tiempo para un apéndice de un Informe sobre moralidad pública en España, que, por su misma índole y finalidad, no pudo ser difundido.

Todos los moralistas están acordes en que la prostitución, en principio, debería ser perseguida por el Estado, como promotor del bien común. Asimismo admiten que en determinados tiempos y lugares la autoridad podrá tolerar los prostíbulos, cuando su supresión acarrearía peores males a la sociedad. La misma Providencia de Dios permite, por justas causas, males que pudieran evitarse en absoluto. En tal sentido se cree que pensaron San Agustín y Santo Tomás en su tiempo y en su ambiente. En los nuestros es muy probable que hubieran opinado lo contrario, sin cambiar en lo más mínimo su criterio moral. Sobre todo, si por parte de los poderes públicos no hubiesen visto mera tolerancia, como en su época, sino una especie de aprobación legal, implícita en las medidas policíacas y sanitarias decretadas para la población de los centros del vicio. Sin embargo, prescindamos ahora del análisis de sus textos, y démoslos por adversos. De ahí se sigue tan sólo que en el siglo V y en el XIII las circunstancias externas no aconsejaban, a juicio de ellos, el abolicionismo. Respecto a nuestra sociedad hubieran podido muy bien pensar al revés.

Pongámonos en el siglo XVI, con un régimen de la vida pública más semejante al nuestro, y avancemos desde él adelante. Consultemos a moralistas más personales, de esos que no afirman o niegan perezosamente *in verbo magistri,* como lo hicieron en este punto tantos, aun de los insignes como Bonacina, Trullench y Diana.

Juan Bta. de Lezana discute ampliamente si la prostitución debe permitirse en un Estado cristiano. Y aunque no se atreve, con prudente modestia, a condenar a los Reyes y Papas que la toleraron, aduce muchas consideraciones en sentido abolicionista. He aquí algunas:

«Sin contar con que a veces provocan [las meretrices] la ruina de las ciudades..., son causa de que los hombres caigan en apostasía... Pero sobre todo hay una razón en pro de esta pía causa [del abolicionismo]; y es que por medio de esta tolerancia en manera alguna alcanzan los Príncipes y Magistrados aquel fin que pretenden y a pretexto del cual dicen tolerar la prostitución. Esta finalidad es sin duda alguna la misma que se propuso alcanzar el legislador de los atenienses Solón, que fué el primero acaso en darle carácter legal, para que desahogado allí [en los lupanares] el ímpetu de los jóvenes

se abstuvieran de pensar en cosas más torpes... Que esta finalidad queda frustrada y no se obtiene por tales métodos, se demuestra fácilmente con sólo pensar que los lupanares son escuela de Venus, cátedra de Príapo, arte del deleite y consistorio de toda clase de aberraciones y torpezas, de modo que en ellos los jóvenes aprenden todo género de maldades, tanto más fácilmente cuanto pueden hacerlo con mayor impunidad... De donde muchos varones prudentes opinan, y por la experiencia está demostrado, que es precisamente en las ciudades y grandes aglomeraciones urbanas, en que está permitida la prostitución, donde pululan los adulterios, los raptos, los pecados contra naturam; y no en los pequeños poblados, en que tales lupanares no están permitidos... Y aunque parecen sacarse lógicamente (efficaciter) estas consecuencias, ¿quién, no obstante, so pena de exponerse a ser señalado como una excepción [literalmente, sin nota de singularidad] se atreverá a reprobar lo que se sabe que fué tolerado por tantos católicos y cristianísimos Reyes, por tantos Príncipes y gobernantes...?» [1].

Martín de Azpilcueta, nuestro famoso Doctor Navarro, cargado de experiencia y de datos que pudo recoger en media Europa, comparando, además, regiones con regiones, según que estuvieran sometidas a uno u otro régimen de abolición o tolerancia, se manifestó resueltamente en contra de la reglamentación facilitadora, invocando nueve argumentos que merecen considerarse de punta a cabo. Estudiando si es lícito el alquiler de las casas de prostitución dice, después de admitir sin crítica la actitud tolerante de los príncipes para el meretricio «en determinada parte de la ciudad», apartada y mal dotada:

«Pero no deben consentirse las casas de prostitución como se hace en algunas partes, es, a saber, poniéndoles patronos y aun señalándoles un alquiler más elevado que el que tienen las casas honestas, en atención a que, dedicadas al vicio, producen más y se lucran por tanto aquéllos también más, ni se debe consentir cualquier otro género de lucro... Ni puede tolerarse que pongan su casa las prostitutas en parte de la ciudad donde de ordinario les está prohibido habitar, porque con ello se atenta contra la ley justa y buenas costumbres...

En primer lugar, porque, como ya se ha dicho, es muy difícil impedir que las casas en que viven las meretrices no se destinen a la prostitución, ya que rara vez se instalan tales casas con tan sano fin, que no se mezcle algún otro de otro orden, como el de participar de las ganancias...

En segundo lugar, porque muchos jóvenes, por culpa de esto, empiezan a pecar antes de lo que empezarían si no existieran dichas casas.

En tercer lugar, porque lejos de atenuarse con ello la sensualidad, parece encenderse más, según el Maestro, con el uso, porque a la

---

[1] *Consulta varia theologica. Consultum*, 46, n. 18. 30-31. 34. 36. En *Opera omnia*, IV (Lyon, 1656) p. 320-323.

mala inclinación se une el hábito de pecar, y dos vínculos siempre atan con más fuerza que uno solo.

En cuarto lugar, porque la mala inclinación se refrena con el hábito de resistir a la sensualidad, y no con la práctica en las casas de lenocinio.

Quinto, porque no se logra el fin que con esto se persigue; es a saber, evitar que sean solicitadas las mujeres honestas, ya que es opinión de los hombres prudentes que los que están acostumbrados al comercio con las malas mujeres, tanto más importunan a las honestas cuanto sienten con mayor fuerza el ímpetu de la sensualidad.

Sexto, porque yo mismo he tenido ocasión de comprobar que los adolescentes llegados a las universidades (Academias) de tierras donde no hay ocasión de fornicar, puestos en ocasión de hacerlo han perdido sus almas, sus estudios, y hasta su mismo cuerpo, alcanzado por el contagio.

Séptimo, porque las mismas meretrices, tan pronto como dejen de servir para tan torpe lucro, quedan convertidas en instrumentos de otros mil vicios repugnantes.

Octavo, porque siempre los hombres están más capacitados para resistir a la libídine que las mujeres.

Noveno, porque el verdadero remedio contra la sensualidad es un gran amor a la castidad, una constante huída de la ocasión de perderla, una vigilancia siempre despierta para resistir; junto con la abstinencia, la sobriedad y el trabajo asiduo, y, sobre todas estas cosas, la gracia divina...» [2].

El P. Mariana, siempre tan documentado, aunque cuenta con la realidad de la tolerancia y no protesta contra ella, lo mismo que contra el libertinaje de cabarets y plazas públicas en las horas nocturnas, tiene dos observaciones certeras sobre el proceso moral y el móvil financiero que imperan en la tolerancia. Un poco larga es la segunda, pero no resistimos a la tentación de darla a conocer en su cruda sinceridad:

«Demás desto, los que suelen y pueden solicitar las doncellas y casadas, hombres ricos y poderosos, nunca van a las casas públicas, las cuales están abiertas a la gente más baja, de la cual hay menor peligro y menos asechanza a los casamientos ajenos. Muchos mozos hemos conocido que, viniendo de lugares donde no había rameras, eran muy modestos y compuestos; y después que en las ciudades populosas hallaron la libertad de pecar, súbitamente se mudaron en desvergonzados y deshonestos, perdiendo la hacienda, la edad, la salud y el con-

---

[2] *Manuale confessariorum et paenitentium*, c. 17, n. 195.

sejo, y quedando del todo sin ningún provecho. Demás desto, las rameras, pasada la flor de su edad, se hacen terceras y por la larga experiencia saben mil maneras de engañar y hacer daño; de suerte que los burdeles son seminarios certísimos desta gente y destos daños...

... En España, por lo menos, alguna forma hay de tributo, pues en las ciudades y lugares, el padre de las malas mujeres arrienda aquella infame casa por tres tanto o cuatro tanto más de lo que vale y se alquila para vivienda común; la cual ganancia se aplica a los gastos públicos de la ciudad, o también algunas veces la lleva algún particular, al cual, por mercedes del Rey, se dió privilegio de edificar y tener la tal casa; en lo cual en muchas maneras se peca, no menos que si el tributo le hiciesen pagar a las mismas rameras; porque forzosa cosa es que el que arrendó por gran precio para coger aquel dinero y ganar él y sustentarse, inventa nuevos engaños, como traer mujeres en más número que fuera necesario, de excelente hermosura, para atraer y chupar a los mozos, ofreciendo dinero a los arrieros y concertándose con ellos para que se las busquen y traigan, la cual contratación y mala mercaduría sabemos que se hace libremente. Venidas las mujeres, véndenles muy cara la comida o alquílanles los vestidos por doblado más de lo que les llevaban en otra parte; y con la necesidad de pagar tanto dinero son forzadas a pecar más de lo que querrían. Préstanles también dineros, lo cual hacen de muy buena gana, para que, estando oprimidas con las deudas, las tengan atadas para que no se les vayan y dejen el oficio; demás desto, cometen otras muchas cosas ilícitas y feas con deseo de la ganancia y necesidad de pagar lo que concertaron» [3].

Constantino Roncaglia, después de exponer las razones más fuertes que se aducen para tolerar la prostitución (protección contra formas peores del vicio y menor peligro de atentados contra la honestidad pública y de las personas decentes —el argumento de higiene no lo menciona—), añade con valiente análisis:

«Si estas razones, que en el terreno especulativo se presentan tan eficaces, lo fuesen asimismo en la práctica, nada tendríamos que objetar, y ciertamente no habría por qué disentir de la opinión ya enunciada. Pero, en la práctica, no veo por qué se eviten aquellos defectos más graves autorizando la prostitución.

Primeramente, no se evitan otros mayores excesos o pecados de lujuria, tanto porque las mismas meretrices no se desdeñan de caer en otros vicios nefandos como porque el vicio de la lujuria tiene este carácter especial, que no conoce límites; de ahí que aquellos que, por estar permitida la prostitución, se entregan a los placeres venéreos,

---

[3] *Tratado contra los juegos públicos*, c. 17 y 18.

fácilmente degeneran en afeminamiento, y con frecuencia caen en el pecado de sodomía. Esta verdad pueden atestiguarla los confesores.

En segundo lugar, no se vela por la honestidad de las doncellas y mujeres púdicas, pues la experiencia atestigua que los que frecuentan este trato [de las meretrices], no siempre se satisfacen con desahogar su apetito libidinoso con ellas, sino que apetecen otras mujeres más honestas y llegan a solicitarlas con la mayor vehemencia, y la pureza de las buenas mujeres no tiene mayor enemigo que ellos. Y si no, pregunto: ¿dónde son más frecuentes los adulterios, en las aldeas, donde la prostitución no existe, o en las ciudades, donde está permitida? Ciertamente en las ciudades, y esto no lo negará ningún confesor. Así es que la práctica no confirma que, consintiendo la prostitución, se eviten males mayores.

Examinemos ahora los inconvenientes que trae esta autorización. Aparte de los gravísimos pecados de lujuria cometidos con las mujeres públicas, y prescindiendo de que el apetito sexual se enciende más y más con este trato y el alma queda más inclinada a toda clase de pecados venéreos, de este consentimiento de la prostitución se originan para la familia y para el Estado otros mil daños. Supongamos un joven entregado a este vicio; inmediatamente se conduce irreverentemente para con sus padres, descuida su formación cultural, distrae fondos de su casa para poder pagar el precio de su pecado, oculta al padre sus ganancias, prefiriendo alimentar a una prostituta antes que a sus padres, a los pobres, a sus hermanos o hermanas etc. Y a veces llega a quedar tan enredado en el afecto de una meretriz que hasta termina por contraer con ella un matrimonio torpe.

Estos son, entre otros muchos, los males que sufre la familia con el consentimiento de la prostitución. Pero aún los sufre mayores la sociedad. En primer lugar, tantas meretrices como ahora se consientan, serán luego las alcahuetas, pasada su juventud. ¿Y a cuántos jóvenes, a cuántas honestas doncellas no seducirán ellas?

Por esta autorización se disminuye también la natalidad, pues los jóvenes, consumidos por el afecto a estas mujeres, se resisten a contraer matrimonio honesto. Y cuando llegan o se deciden a contraerlo, ya no son aptos para engendrar una prole sana, y así procrean hijos débiles y que apenas pueden prestar servicio alguno en bien de la sociedad: de este modo se van extinguiendo muchas nobles familias, no sin gran detrimento de la comunidad. Y cuando de esta autorización no se originasen los más graves daños para la sociedad y la familia, todavía me adhiero al parecer de los que creen que no debe tolerarse la prostitución...» [4].

---

[4] *Universa moralis theologia*, t. I, tr. 12, c. 2, q. 6 (Venecia, 1740) p. 299-300.

CORNELIO A. LAPIDE, el insigne escriturista de renombre mundial, encuadra y resuelve así la cuestión:

«Disputan algunos, y entre ellos el P. Juan de Mariana, libro *De Spectaculis,* cap. XVI, sobre la conveniencia de consentir o no las meretrices y la prostitución en una sociedad cristiana. Los que contestan en sentido afirmativo se basan en que debe tolerarse para evitar males mayores. Pues por medio de estas casas se evitan los adulterios, sacrilegios, incestos y pecados contra naturam... Los que responden en sentido negativo aducen que Dios prohibió en otro tiempo a los judíos las meretrices (Deut. XXIII, 17): «no debe haber meretrices entre las hijas de Israel, ni quienes usen de ellas entre sus hijos...».

En segundo lugar, porque mediante los lupanares no se atenúa, sino que se fomenta el vicio venéreo e incluso los pecados contra la naturaleza, como se ve en las ciudades donde estas casas son toleradas. Porque un apetito sexual enciende el otro, ya que la libídine se propaga como un cáncer, y siempre insaciable busca nuevos modos y formas de gozar, sin acertar a contenerse en límite alguno. Sólo en el miedo a los castigos y en la diligencia de los gobernantes encuentra freno eficaz.

En tercer lugar, *San Jerónimo* (ad Oceanum) dice que «ha sido César y no Cristo, Papiniano y no San Pablo el que ha permitido a los hombres relajar los frenos de la impudicia y tolerar los lupanares». *Lactancio,* libro 6.°, capítulo XXIII, nos enseña que los lupanares son una invención del demonio, y para que no exista nadie que por miedo al castigo se abstenga, inventó las casas de lenocinio y puso al público el pudor de infelices mujeres...» Y hasta el mismo *San Agustín,* mejor aconsejado por la edad y por la práctica, parece haberse retractado de su opinión primera, pues en el lib. II *De Civitate Dei,* cap. XX, incluye los lupanares entre las cosas ilícitas y perniciosas. Y en el libro XIV, cap. XVIII: «es la autoridad (civitas) terrena quien ha hecho un vicio lícito del empleo de las meretrices». Queriendo decir: «Son las leyes de los gentiles romanos, no las leyes de la Iglesia, las que permiten la prostitución...».

... Vemos que, puesta la ocasión de los prostíbulos, acuden a ellos los adolescentes, bien espontáneamente, bien invitados por otros; y que, víctimas de una concupiscencia perniciosa, marchitan allí su vigor y que una vez gustado el placer se precipitan en todo género de desvergüenzas. Sin género de duda, donde no hay prostíbulos los jóvenes son mucho más castos, y hay menos adulterios, y la ciudad es más decente. Porque así como no hay vicio que más se encienda ante la ocasión, como es la lujuria, así no le hay que se reporte tanto con la fuga de él...

Por lo cual, si en algunas partes no es posible suprimir de un golpe los lupanares, por el arraigo inveterado, ciertamente ha de tenderse a restringirlos cuando sea posible, a que el número de mujeres en

ellos quede reducido, y, sobre todo, a que estén en las poblaciones separados de las casas de los otros ciudadanos. Y así en los rincones no se ha de permitir que haya rameras (lupae) ni mujeres que ofrezcan de noche su cuerpo para el placer por las plazas, y las que habiten en domicilios privados han de ser duramente castigadas. Y mucho menos aún ha de tolerarse el amancebamiento entre quienes no se sepa que están casados. Tengo entendido que en España no se consiente esto ni a los magnates, los cuales tienen apartadas a sus concubinas en un sitio que llaman *trirremes meretricum*. Así es como se frena la lujuria; con estos procedimientos triunfan el pudor y el decoro» [5].

Sebastián de S. Joaquín, de los Carmelitas Salmanticenses, tan célebres por su *Curso de teología,* siente el peso de las autoridades que le precedieron y el respeto a las disposiciones de los Poderes públicos. No obstante, llama la atención sobre la demasiada facilidad con que se presume a veces, o se da por establecido, un estado de cosas cuya existencia y persistencia son indispensables para legitimar la tolerancia. Dice así:

«... Por lo que se prueba de una manera eficaz esta opinión, que es lícito permitir un mal menor en evitación de otro mayor que moralmente se teme pueda sobrevenir. Pero permitir la prostitución en la sociedad es permitir un mal menor, es decir, la simple fornicación, para evitar un mal mayor, o sea el adulterio, el estupro, la sodomía, etcétera, todos los cuales pecados podrán darse casi con seguridad de no existir aquella tolerancia; luego la prostitución es lícita.

La menor [del silogismo] se prueba: porque es cierto moralmente que, habiendo en el mundo tanta malicia entre los hombres y puesto que todos los deseos (cogitatio cordis) van encaminados al mal... los solteros y adolescentes fácilmente caerían en los vicios contra la naturaleza, si por un simple acto de fornicación con una meretriz no satisficieran fácilmente su apetito. Es así que para ello es necesaria la tolerancia pública u oficial de la prostitución; luego ésta se tolera en la sociedad para evitar un mal mayor.

Se confirma: El poder público, al tolerar las meretrices, no las quiere en sociedad, ni aprueba su licitud, ni les da facultad de ejercer su infame tráfico, sino que se limita a dejarlo impune, reservando al juicio eterno de Dios el debido castigo, y hace esto cuando el mismo poder no lograría sin gran detrimento aplicar el correspondiente castigo; pero no castigar los pecados públicos cuando el juez no puede hacerlo para alcanzar una finalidad mejor, no es malo, según consta; luego tampoco permitir que se den fornicaciones impunemente en la sociedad.

---

[5] *Commentaria in Sacram Scripturam*, t. 9, c. 19 (París, 1869) p. 526-528.

Por nuestra parte, nosotros, adhiriéndonos débilmente (sobrie) a esta opinión, decimos que siempre que los gobernantes seglares o eclesiásticos, pesadas bien todas las circunstancias, juzgaran como cosa necesaria autorizar las mujeres públicas (las cuales deben habitar barrios separados), y siempre para evitar males mayores, pueden hacerlo. Pero si esta autorización no es absolutamente necesaria, como medida para evitar los dichos pecados, entonces debe defenderse la primera opinión, o sea que ha de rechazarse el permiso bajo pena de pecado mortal. De aquí que, puesto que en España prácticamente se vió que no se lograba aquella finalidad, antes bien, de la tolerancia de la prostitución se originaban pecados aún mayores, por este motivo se consideró como un gravísimo pecado el autorizarla en dichos reinos, y por ello Felipe IV, con gran justicia, y obrando de una manera muy cristiana, la suprimió. Por todo lo cual reputamos falsa la primera opinión que afirma de una manera universal (universaliter) que esta autorización no puede nunca conducir a esto...» [6].

S. ALFONSO pone el peso de su discreción y buen juicio en el platillo abolicionista, aunque lo hace con la modestia que le recomienda su respeto a tan insignes patronos de la opinión contraria y a príncipes cristianos que proceden según ella. Escribe:

«La primera opinión probable contesta afirmativamente: y la defienden los Salmanticenses, con Santo Tomás, Covarrubias, Trullench, Ledesma, etc., y con más claridad que nadie, San Agustín. La razón es que, suprimidas las mujeres públicas, podrían sobrevenir otros pecados más graves: de sodomía, de bestialidad, de afeminamiento; sin contar el peligro en que quedan las mujeres honestas. Por lo que dice San Agustín: Suprime las rameras y llenaríaslo todo de vicios. (Aufer meretrices... turbaveris omnia libidinibus.)

Pero la segunda opinión, más probable en la práctica, contesta en sentido negativo, y se adhieren a ella Roncaglia, el Doctor Navarro, con Cornelio, Gutiérrez y otros, según los Salmanticenses. La razón que aduce es que con la autorización de las rameras no se evitan aquellos otros males más graves; porque en los hombres lascivos el vicio echa raíces más hondas precisamente como consecuencia del trato o comercio fácil y frecuente con las prostitutas; de donde se sigue que, como se trata de un vicio que cobra más fuerza con la frecuencia, los hombres que a él se entregan, en manera alguna por eso se abstienen de otros placeres y pecados nefandos, antes bien, los cometen con las mismas meretrices; y no por eso dejan de asediar a las damas honestas. Por el contrario, autorizada la prostitución sobrevienen otros innumerables males; porque muchas doncellas se prostitu-

---

[6] *Cursus theologiae moralis*, t. 6, tr. 26, c. 2, punto 4, n. 79-93 (Madrid, 1794) p. 163-166.

yen, los jóvenes menosprecian a sus padres, disipan su hacienda, abandonan o no atienden sus estudios, se enredan en riñas y se resisten a un matrimonio honesto.

En conclusión, bien lo advierte y lo prueba el Padre Sarnelli en su opúsculo *De abusu meretricii* que, aunque en las grandes capitales pudiera permitirse la prostitución, en manera alguna puede hacerse en otros lugares» [7].

Entrados en el siglo XIX, nos encontramos ya habitualmente con reservas serias sobre la licitud de la tolerancia, si no con una manifiesta preferencia de la opinión abolicionista. Unas pocas citas para ilustrarlo.

Pedro Scavini, en estrecha dependencia de San Alfonso, como Marc, Alsina y Aertnijs, se expresa del siguiente modo:

«Sobre si pueden permitirse en una sociedad las meretrices, hay quienes contestan afirmativamente, basándose en San Agustín y en el Dr. Angélico, para que no sobrevengan mayores pecados: como sodomía, bestialidad, afeminamiento, etc. Pero, en la práctica, es más probable lo contrario, al decir de Bouvier, Gutiérrez, el Doctor Navarro, Roncaglia, Scotti y otros muchos; porque en realidad aquellos males no se evitan con ello. Antes por el contrario, este vicio, con el uso, crece más y más; se provocan riñas, duelos, aumenta la solicitación hacia el mal, se embotan los sentidos, se relegan al olvido los estudios, se desprecia el matrimonio, etc. En todo caso, únicamente podría autorizarse la prostitución en las grandes poblaciones, como dice Sarnelli, y, desde luego, relegando a las meretrices a un barrio extremo» [8].

Luego copia del obispo de Le Mans, Mons. Bouvier:

«Aun cuando nos parece más probable la segunda opinión, creemos que se debe absolver a aquellos Magistrados o Gobernantes que afirman de buena fe que no pueden suprimir este mal. Porque en casos dudosos no es el confesor el llamado a discernir cuál es la incumbencia de aquellos sobre quienes pesan los graves negocios, como Magistrados, Reyes, Príncipes o Ministros».

Clemente Marc, que en las primeras ediciones acentuó sin gran fuerza la mayor probablidad de la opinión abolicionista, desde la 15.ª (Roma 1917) modificó el texto de manera significativa. Damos las dos redacciones para que el lector compare y deduzca:

a) «Una opinión, de carácter probable, es afirmativa con San Agustín y con el Angélico. El motivo es que de este modo se evitan otros males más graves: la sodomía, los adulterios, etc.» «Suprime las

---

[7] *Theologia moralis*, t. I, l. 3, tr. 4, c. 2, n. 234.
[8] *Theologia moralis universa*, l. 1, tr. 4, d. 2, c. 2, n. 772.

mujeres públicas, dice San Agustín, y todo lo llenarás de vicios.» La otra opinión, que en la práctica resulta más probable, contesta negativamente, porque tan lejos están de evitarse con tal autorización aquellos males, que, por el contrario, se origina un aumento de lujuria, las pasiones se excitan, los sentidos se embotan, olvídanse los estudios, se desprecian los matrimonios, etc. Y en el peor de los casos (como dice el Ven. Genaro Sarnelli), este comercio debe permitirse sólo en las grandes ciudades, y con determinadas condiciones para evitar los escándalos consiguientes».

b) «En nuestros tiempos se discute con gran acaloramiento (acriter) sobre si puede permitirse la prostitución.

Respondemos. Una opinión, y ésta probable, lo afirma con San Agustín (*De Ordine,* l. 2, c. 4, n. 12) y con el Angélico (2-2, q. 10, a. II). La única razón que se alega es que así se impiden otros males más graves: sodomía, adulterios, prevaricación de otras mujeres honestas, etc. «Aufer (dice San Agustín) meretrices: turbaveris omnia libidinibus» (quita las meretrices y todo lo llenarás de liviandad). Pero la otra opinión, más probable en la práctica, lo niega. Las razones son: *a*) con tal autorización no se cierra la puerta de los males antes dichos; *b*) cuanta más facilidad haya para fornicar con estas mujeres, más hondas raíces echa el vicio; *c*) nacen de aquí otros males: muchas doncellas se prostituyen, los jóvenes se resisten a un casamiento honesto, abandonan los estudios, etc. Así se expresa San Alfonso María Ligorio (III, 434). En todo caso, como dice el Ven. Genaro Sarnelli (*De Abusu meret.*, aggiunta 2), la prostitución sólo puede autorizarse en las grandes capitales y con determinadas condiciones, en evitación de escándalos» [9].

Gabriel de Varceno, un capuchino muy discreto, que aún sigue influyendo a través de sus continuadores Loiano y Grizzana, responde a la pregunta que formula sobre la licitud de la tolerancia:

«R. Algunos afirman de manera probable, con San Agustín y el Angélico, para evitar males mayores, como la sodomía, bestialidad, afeminamiento, etc. Pero en la práctica ha de rechazarse por entero la prostitución, según enseñan los demás teólogos; porque, con su tolerancia, lejos de evitarse males más graves, éstos aumentan y se menosprecia el matrimonio. Por lo que los gobernantes pueden, sin impedimento de ninguna clase y con toda tranquilidad, prohibirla, y aun deben impedirla» [10].

Ramón Alsina, no obstante la práctica contraria que ve en su propio país, de profunda raigambre católica, se pronuncia resuelta-

---

[9] *Institutiones Morales Alphonsianae,* l. 1, tr. 4, d. 2, c. 2, n. 775

[10] *Compendium theologiae moralis,* t. 1, tr. 6, c. 6, a. 1.

mente por su parte, aunque al fin mitigue la obligación práctica por respeto a las manifestaciones contrarias:

«Respondemos que en la práctica debe negarse la licitud de la tolerancia, porque no sólo no se evitan males mayores, según afirman algunos apoyándose en San Agustín y Santo Tomás, quienes comparan la prostitución a las cloacas en los palacios, sino que más bien toda clase de males se multiplican con ella, se rebaja la santidad del matrimonio, muchos adolescentes y jóvenes, con esa facilidad que encuentran para pecar, se inclinan al mal y practican lo que de otra manera no hubieran hecho, como lo prueba la experiencia. Además, los sentidos se embotan, se descuidan los estudios y la moralidad desciende o termina por desaparecer.

Por lo que los gobernantes, si pueden hacerlo sin gran riesgo (commode), están obligados a impedirlo. Sin embargo, los que dicen de buena fe que no pueden extirparla, creemos —sentencia Del Vechio con Bouvier— que deben ser absueltos. Esta es la opinión más probable y más corriente, con el Doctor Navarro, Roncaglia, Scot., Gutier., Varceno, Scavini, S. Ligorio, l. 3, núm. 36. En último caso, sólo puede tolerarse en grandes poblaciones, y las mujeres públicas han de ser relegadas a barrios extremos (vilissimum locum), como dice P. Sarnelli (Opusc. *De Abusu meret.*)» [11].

Aertnijs y Damen, Redentoristas, muy próximos en pensamiento y en expresión a Marc y al Común Maestro, recogen casi todos los argumentos que han hecho valer los abolicionistas, mas otros que no se les ocurren a éstos, y hablan así:

«¿Se puede tolerar el meretricio?

R. Es cosa discutida. Una opinión, probable al menos en otro tiempo, es afirmativa, con Santo Tomás: porque, suprimida la prostitución, se abriría la puerta a otros pecados peores, como adulterios, estupros, raptos, vicios contra naturam; por lo que se lee en San Agustín: "Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus" (suprime las mujeres públicas en la sociedad y lo llenarás todo de impurezas).

La segunda opinión, más probable en la práctica, niega: porque los lupanares son ocasión pública y propicia para cometer pecados, a los que son propensos los hombres; además, al permitir la prostitución, no se vela por la honestidad de las demás mujeres ni se evitan los pecados contra naturam, al menos con las mismas meretrices, puesto que un apetito sensual alimenta otro y lo abrasa todo como una hoguera insaciable; por otra parte, brotan otros mil vicios y males, pues muchas doncellas quedan prostituídas, los jóvenes hacen caso omiso de sus padres, olvidan los estudios, desprecian un ma-

---

[11] *Compendium theologiae moralis*, t. 1, c. 2, n. 980.

trimonio honesto, son víctimas de enfermedades venéreas, su cuerpo enferma y quedan incapaces para procrear o al menos, cuando lo hacen, procrean hijos débiles. Por lo que hoy día muchos médicos eminentes y otros sabios expertos afirman que los lupanares originan en todas partes mayores males de los que tratan de evitar; por lo que, como no sirven sino para el mal, los gobernantes, en cuanto está de su parte, no deben tolerarlos en ninguna parte.

Además, supuesto que la prostitución se hubiera de permitir en las grandes capitales, debe prohibirse en los demás sitios (núm. 434). Y si en dichas grandes poblaciones se tolera, ha de ser con muchas precauciones: 1.°, las casas de prostitución han de relegarse, como sentinas, al peor lugar y más apartado de la ciudad; 2.°, las meretrices deben estar sometidas a severa inspección, sin permitirles vagar por las calles ni de noche ni de día, ni dar ninguna clase de escándalo; 3.°, déseles facilidad absoluta para abandonar su mala vida cuando quieran...» [12].

NOLDIN-SCHMITT, mientras puntualiza oportunamente algunos conceptos, no atiende tanto a la resolución neta y precisa del punto candente. He aquí su texto:

«Casi siempre se acude a las palabras de San Agustín, que copia Santo Tomás:

"Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus" (suprime las meretrices de la sociedad y todo lo llenarás de impurezas). De las cuales palabras concluyen que es lícita la tolerancia de la prostitución para evitar mayores males: sodomía, la violencia contra otras mujeres honestas, etc.

Pero estas palabras en manera alguna han de entenderse como una licencia para autorizar la prostitución en cualquier tiempo y lugar, y mucho menos entrañan una aprobación de este vicio; pues el mismo San Agustín las escribió en un tratado de filosofía antes de su bautismo, y tuvo además a la vista las especiales circunstancias de su tiempo, en el cual las costumbres paganas no estaban del todo desterradas aún. Pero lo que entonces pudo ser conveniente no ha de aplicarse ya, por este solo motivo, a otros tiempos y lugares.

b) Santo Tomás cita ciertamente estas palabras, pero lo hace como confirmación del principio general, que es posible que alguna vez se den tales circunstancias que sea aconsejable y hasta un deber tolerar ciertos males.

c) Lo más, pues, que debe deducirse de tales frases es que los magistrados, cuando se les plantea este problema, están obligados a examinar bien las circunstancias de tiempo y lugar, por si fueren tales

---

[12] *Theologia moralis*, t. 1, l. 3, tr. 6, c. 3, n. 603.

que aconsejen aquella autorización de las mujeres públicas, y hasta qué punto y en qué forma puede autorizarse.

Aunque se conceda que en los referidos tiempos la tolerancia de la prostitución pudo impedir la comisión de pecados más graves, debe negarse que hoy suceda lo mismo. Porque los motivos de ello y las circunstancias eran entonces distintas de ahora. De donde concluímos:

a) Ciertamente no puede permitirse la prostitución, basándose en que es imposible refrenar el apetito sexual o en que la salud pide esta satisfacción o desahogo; porque estas razones, según el testimonio de médicos sensatos, son absolutamente falsas y nocivas para la pública moralidad, al dar ocasión a los jóvenes, mejor aún, al ser invitación a romper todos los frenos.

b) Ni es lícita la tolerancia, entendida como un derecho; como si las mujeres públicas adquiriesen con ella una concesión oficial para ejercer la prostitución, cual si se tratara de un negocio provechoso para la sociedad y por el cual hayan de tributar; o como si los lupanares gozasen de pública tutela, cuando no son otra cosa que una perpetua incitación al pecado y fuente de enfermedades venéreas, que además retiene a tantas infelices mujeres en la más triste servidumbre y las aleja de la enmienda.

c) Tampoco puede permitirse que los cuidados de la salud pública, en lo que afecta al contagio venéreo, sean de tal índole que más bien constituyan una falsa seguridad para los varones, de manera que puedan llegar a pensar que no hay cuidado en pecar impunemente, con lo que no sólo ellos se contagien, sino que transmitan el contagio a los demás.

Todo esto, a no dudarlo, en manera alguna lo hubiesen aprobado ni San Agustín ni Santo Tomás. Lo único que ellos quisieron decir era: si hubiere algún lugar en el cual la perversidad humana fuese tanta, que en él la pública potestad se ve incapaz de impedir todos los pecados, entonces se puede permitir aquello cuya comisión no puede impedirse, siempre que se cuide al mismo tiempo de que no sufran riesgo ni la honestidad ni la salud pública.

d) Pero, a la vez, los Poderes públicos tienen la obligación de ayudar a los jóvenes de uno y otro sexo a que aprendan a refrenar sus pasiones; ésta será la mejor manera de velar por la moral y salud pública.

Los sacerdotes también, por su parte, han de poner todo empeño en eliminar o al menos restringir esta peste social, o al menos atenuar sus males, promoviendo en particular asociaciones para proteger la honestidad pública y preservar a las mujeres honestas (Mädchenschutz)» [13].

---

[13] *De sexto praecepto*, n. 18.

J. SALSMANS resume así las consideraciones y datos que ha ido exponiendo en un artículo de revista dedicado al tema:

«Si, pues, a los ojos de tantas personas competentes, de todo credo religioso, la utilidad de la reglamentación es al menos muy problemática, por no decir más, nos oponemos decididamente, desde el punto de vista teológico, a legitimar todavía este régimen. Porque, en fin de cuentas, esta cooperación de los Poderes públicos, más que negativa, según lo hemos mostrado, no podría excusarse sino por razones ciertas y proporcionalmente graves. Tales razones se buscan en vano para la reglamentación oficial. Pero pueden existir en proporción suficiente para no reprimir absolutamente toda prostitución clandestina» [14].

En nuestro texto reciente de teología moral hemos expuesto así nuestro sentir: «En cuanto a la tolerancia de las casas de prostitución, disputan los moralistas si las pueden permitir los Estados, afirmándolo los unos, sobre todo entre los antiguos con S. Agustín y Santo Tomás, a fin de impedir mayores males; y negándolo otros, sobre todo la mayor parte de los modernos, porque ya no subsisten los motivos que antiguamente aconsejaban o permitían la tolerancia.

Opinamos que en nuestro tiempo se ha de sostener la sentencia negativa. Porque la autoridad pública, puesta para defender y promover el bien común en cuanto sea posible, no puede tolerar el desorden social sino a más no poder; y por lo tanto en solos los casos en que le sea moralmente imposible el impedirlo, y evitando cualquier apariencia de protección. Ahora bien; a juicio de muchas personas competentes, cuyo parecer aprobamos, han cambiado las circunstancias de los tiempos pasados, en los que muchos pensaron que la tolerancia era menor mal que el abolicionismo, porque implantado éste se desbordaría sin remedio a la calle el vicio represado con la tolerancia en los prostíbulos.

No se puede invocar en contra el argumento de autoridad, citando por ejemplo a S. Agustín y Santo Tomás, porque las circunstancias que determinaban la sentencia que se les atribuye a ellos fueron diversas. Por lo demás, el argumento de autoridad, desde hace casi dos siglos, más bien favorece al abolicionismo. Y con razón, según parece. Porque el Estado tiene suficientes medios de vigilancia y represión para evitar, si quiere, ese desbordamiento del vicio de los meretricios a las plazas. Agrégase que el número de mujeres públicas no llega, tal vez [y nos hemos quedado muy cortos], a la quinta parte de las clandestinas. Las perversiones sexuales se satisfacen muchas veces en los prostíbulos, de modo que, por cerrarlos, no hay peligro especial de que aumenten. También la mayor garantía contra las en-

---

[14] *L'Abolitionisme:* Nouvelle Revue théologique 52 (1925) 559-560.

fermedades venéreas, que se invoca repetidas veces, carece de sólido fundamento, ya que apenas se mantiene ni se puede mantener con eficacia la vigilancia pública sobre las mujeres registradas para evitar el contagio.

Por lo cual juzgamos que se debe imponer en todas partes el abolicionismo, con tal de que se aumente al mismo tiempo transitoriamente la vigilancia pública, sobre todo en los parajes sospechosos, y con tal de que se repriman severamente los escándalos manifiestos, haciendo un poco la vista gorda a la prostitución realmente clandestina, aunque la sospeche la policía. Más aún; se podría defender la conveniencia del abolicionismo, aunque no se aumentase la vigilancia al aplicarlo, dados los escándalos públicos que se ven en la sociedad actual. A la verdad, parece que sobre el daño que amenazara a la sociedad por el cierre de los prostíbulos, aunque se dejara después a sus moradoras sin especial vigilancia, está el de tantos jóvenes del campo que con ocasión del servicio militar, de los estudios, de los viajes a las ciudades, etc., caen en el vicio, únicamente porque funcionan las casas de tolerancia» [15].

En vista de estos testimonios y de la evolución que ha tenido lugar, no en el criterio, sino en la situación de la sociedad y, consiguientemente, en la apreciación de los hechos que lo determinan, ya no pueden tranquilizar mucho a los estadistas las diferentes opiniones que hubo en otros tiempos entre los autores de moral, aunque algún epítome, abusando del sistema probabilista, siga, tal vez, diciendo que en la práctica es lícita la tolerancia, porque unos autores la afirman y otros la niegan.

MARCELINO ZALBA, S. I.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

---

[15] *Theologiae moralis summa*, t. 2 (Madrid, B. A. C., 1953) n. 237, c, aplic. 2.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

RIEDMANN, LUIS, *Die Wahrheit des Christentums*, 3 t. I. *Die Wahrheit über Gott und sein Werk.* 2 ed. 1952. II. *Die Wahrheit über Christus.* 2 ed. 1952. III. *Die Wahrheit über die Kirche Jesu.* 1955.—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau) p. XV-379; XV-393; 246, cms. 23 × 16.

Para la obra completa falta todavía el vol. IV (*Die Wahrheit über die vier letzten Dinge*), con lo cual quedará terminada ésta a manera de nueva dogmática del Cristianismo. Y, a la verdad, ésta creemos que es la mejor caracterización de la presente obra, que constituye indudablemente también su mejor recomendación. Se trata de un sistema nuevo, enteramente moderno, original y muy sugestivo, en la exposición de los principios fundamentales del cristianismo. En el vol. I, sobre Dios y su obra divina; en el II, sobre la persona de Cristo; en el III, sobre la Iglesia de Jesucristo; en el IV, sobre los novísimos del hombre. Veamos, pues, brevemente, por lo que se refiere a los tres volúmenes publicados, las características que los distinguen y lo que constituye su novedad.

El objeto de toda su obra, y que constituye su verdadera novedad en el campo de la Dogmática, lo señala él mismo al afirmar que es una justificación histórica del cristianismo. Con otras palabras, trata de buscar pruebas de las verdades cristianas en la investigación histórica, en la historia comparada de las Religiones, en la historia de la filosofía y en el desarrollo histórico de las ciencias naturales, o lo que es lo mismo, quiere utilizar particularmente estas ciencias, tan típicamente modernas, para ilustrar más plenamente y proporcionar nuevas pruebas a las verdades cristianas.

Tal es el plan que se propone el autor, y nosotros, teniendo presentes los tres volúmenes publicados, podemos dar el testimonio más explícito de que en realidad cumple su cometido, por lo cual merece nuestros más fervorosos plácemes. Una de las mejores pruebas del acierto de la obra ha sido la buena acogida que ha obtenido ante el público; pues, no obstante la gran abundancia existente en Alemania de buenos manuales de Dogmática católica, ha tenido que repetirse la edición de los dos primeros volúmenes aun antes de aparecer el tercero y el cuarto. Baste hacer algunas sencillas observaciones sobre cada uno de los tres volúmenes publicados para comprender su verdadera transcendencia y sus características.

En el vol I, al tratar de la existencia de Dios, presenta en dos apartados el concepto de Dios de los ateístas antiguos y modernos y los sistemas ateístas de filosofía; y por el contrario el concepto deísta en los pueblos primitivos, en los filósofos antes de Cristo, en la Edad Antigua y Media y en la ciencia de los siglos XVII y XVIII. Al hablar de la esencia de Dios expone su concepto a juicio de los filósofos no católicos, a la luz de la filosofía natural de la religión y de la nueva investigación de la naturaleza. De especial interés es el capítulo sobre las propiedades de Dios. Al tratar de la

idea de un solo Dios, presenta la primera aparición del monoteísmo, el monoteísmo de los pueblos primitivos y de las religiones fundamentalmente monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el Islam. De una manera semejante recorre las demás propiedades de Dios.

En la segunda parte, sobre la obra creadora de Dios, comienza por la exposición de la idea de un Dios creador tal como aparece en la historia de las religiones; alude a las narraciones mitológicas de la antigüedad, rebate las hipótesis panteísticas sobre la creación del mundo y las puramente mecánicas del materialismo; recorre las concepciones dualistas, así como las teorías cosmogónicas de Anaxágoras, Platón y Aristóteles, y finalmente expone ampliamente la doctrina cristiana a la luz de la revelación y en su desarrollo histórico dentro de la Iglesia. En este sentido se expone la obra de Dios en la conservación y en la providencia. De una manera semejante se trata de la obra de Dios en sus diversas partes, el mundo de los espíritus, de los cuerpos, tanto del macrocosmos como del microcosmos, y en particular del hombre, donde se discuten ampliamente las teorías del evolucionismo y se trata de la inmortalidad del alma humana y del pecado original. En todos estos puntos se sirve el autor de los datos y resultados de la historia de las religiones y de la filosofía natural antigua y moderna.

El vol. II está dedicado a la persona de Cristo. En él se presenta su figura incomparable, ya por las fuentes históricas, donde se rebaten las concepciones mitológicas sobre Cristo; ya por su preexistencia, tan distinta de otras atestiguadas por la historia de las religiones; ya por su divinidad. En este último apartado se habla de los fundadores de religiones, como Confucio, Buda, Mahoma, y de los organizadores de grandes conglomerados religiosos, como Pitágoras y otros semejantes. Más interesantes todavía son los apartados sobre la incomparable figura de Cristo en su encarnación, teniendo presente la negación de toda encarnación por parte del panteísmo y de diversos sistemas monoteístas, y las diversas encarnaciones de que habla la historia de las religiones. De este modo aparece mejor el contraste en la exposición del nacimiento, niñez y vida oculta de Cristo, que el autor presenta, haciendo ver constantemente su sublimidad al lado de otros pasos semejantes de la historia de las religiones.

Más significativa todavía es la segunda parte sobre la incomparable obra redentora de Cristo. El es, en efecto, redentor de las falsas doctrinas, donde se expone su actividad docente en su vida pública, haciendo contraste con las enseñanzas de Buda, Mahoma, etc., liberador de las malas costumbres, donde se expone la ética enseñada por Cristo y la que enseñaron otros fundadores de religiones; redentor del pecado y de la culpa, donde se pone en comparación la supuesta redención de otros fundadores; verdadero vencedor de la muerte, donde se expone ampliamente la significación de resurrección de Cristo en comparación con otros hechos semejantes de la historia de las religiones; y finalmente es redentor desde el cielo, donde se trata de la ascensión de Cristo a los cielos.

El vol. III, dedicado a la Iglesia de Jesucristo, sigue un sistema semejante. Ante todo se expone la cuestión sobre la religiosidad individual o adhesión a la Iglesia. Se presenta el concepto de la filosofía natural, los primeros conatos de solución de este problema. A continuación se trata de una serie de instituciones semejantes a la Iglesia en el Mazdeísmo, Budismo, Hinduísmo, etc.

Esto supuesto, se trata de la Iglesia fundada por Cristo para la humanidad. Ante todo se insiste en la verdadera fundación realizada por Jesucristo y se rebaten las negaciones de Wicklef, Hus y los protestantes. Luego se presenta a la Iglesia como el cuerpo místico de Cristo, sus ideales de glorificación de Dios y santificación de los hombres; la constitución de su jerarquía, etc. En comparación con la jerarquía de la Iglesia se aducen algunas organizaciones semejantes de otras religiones. Luego se expone la doctrina sobre los miembros de la Iglesia, su carácter sobrenatural, visible e inmutable, y finalmente las cuatro propiedades que la contradistinguen: unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad. En la exposición de cada uno de estos puntos se utilizan la comparación y contraste de otras religiones y los datos de la historia de las religiones.

Tal es, a grandes rasgos, esta obra, que bien podemos designar como monumental y particularmente original. El esfuerzo realizado por aprovechar el inmenso material que ofrece la historia de las religiones y aun la historia natural o historia de la filosofía en orden a probar y confirmar las verdades del cristianismo, es indudablemente grande. Tal vez algunas comparaciones resulten algo forzadas y fruto solamente del afán de encontrar semejanzas; por otra parte, sin duda se puede adelantar mucho en la obra realizada por el autor, que aunque no es nueva en puntos particulares, sí lo es en el conato de un trabajo relativamente completo de una dogmática católica. Pero en todo caso su benemérita labor merece nuestros más sinceros plácemes.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

LANG, ALBERT, *Fundamentaltheologie.* Band I: *Die Sendung Christi.*—Max Hueber Verlag (München, 1954) p. XII + 264. Band II: *Der Auftrag der Kirche.*—Max Hueber, Amalienstrasse, 79 (München, 1954) p. XV + 334, cms. 22 × 15.

La presente obra quiere ser una síntesis y mirada de conjunto sobre los problemas apologéticos de los últimos tiempos, dirigida también al público intelectual no especializado ni profesional de la Teología. Se lee con gusto por su estilo claro y por la nitidez de su método, en una consecución lógica de ideas y demostraciones con sistematización y armazón interna, aunque no sea visible. Tiene indicaciones bibliográficas breves y selectas; pero no pretende agotar todos los problemas adjuntos o secundarios.

El primer volumen gira en torno a la legación de Jesucristo, y es la exposición para el gran público intelectual del ya clásico tratado *de revelatione christiana.* Precedida la introducción acerca del método de la Fundamental y del puesto de la Fundamental con relación a la Teología, *una primera parte* del libro estudia los conceptos de revelación natural y sobrenatural, y cómo ésta es rechazada por los modernos (racionalismo, teorías historicistas y modernas), donde observamos un buen resumen previo de las teorías de los adversarios, examinados en conjunto. Una *segunda parte* se refiere al problema de la revelación sobrenatural: a) posibilidad de la revelación, en general y de los misterios; b) manera de comprobar una revelación (necesidad y modo de la certeza sobre el hecho de la revelación, criterios: milagro físico y moral); c) más nuevo u original es en esta parte al tratar cómo el hombre ha de abrirse a recibir la revelación, ponderando los motivos que empujan a la voluntad (la reverencia y el abrirse ante lo objetivo, la inquietud del corazón humano ante Dios, la necesidad de la revelación sobrenatural, el resultado de la experiencia religiosa y de la historia de las religiones).

Por último, la *tercera parte* nos sitúa ante el hecho de la revelación divina o ante el origen sobrenatural del cristianismo. Después de recordar las peculiaridades de la religión de Israel, trata ampliamente los testimonios históricos sobre Jesucristo (S. Pablo, sobre todo, ampliamente, y la fe de la comunidad primitiva). Muy breve, en cambio, es lo tocante a los Evangelios y su historicidad. Se ofrecen también noticias extrabíblicas (judías y paganas) sobre Jesús. Se nos figura breve, en general, lo que es núcleo del tratado: la conciencia de Jesús acerca de su misión y mesianidad y su relación con el Padre, las pruebas por su carácter personal (sabiduría y santidad), sus milagros y resurrección. Nada aparece con relieve acerca de las profecías de Jesús y de Jesús profetizado. A. Lang quiere dejar al dogma el establecer la divinidad de Jesús (p. 22); pero habla de ella al referir la conciencia de Jesús. Con razón no quiere tratar de cuestiones previas filosóficas, como la existencia de Dios, objetividad del conocimiento, etc., para no hacer de la Fundamental una «Pantología». Indica (p. 78) que se demuestra por la razón, ya que no la existencia de algunos misterios en particular, sí la existencia del campo de los misterios. Ante la brevedad de la prueba y de las palabras se deseará, tal vez, mayor precisión para saber si se trata de misterios de segundo grado o bien de misterios absolutos; y en caso de lo último, si las razones aducidas cree el autor que son apodícticas o suasivas únicamente.

En el segundo volumen, sobre la misión y encargo confiado a la Iglesia, el autor sigue el mismo método que en el primero. Aquí, todavía más conscientemente, quiere que «el libro sirva a la verdad, no a la polémica. Y sentiría él profundamente si aun una sola palabra del libro pudiera ser sentida como falta de amor u ofensiva». Después de una introducción metodológica, divide en dos grandes partes su libro: en *la primera* se muestra todo lo corriente y esencial sobre al fundación de la Iglesia (Reino de Dios, Apostolado y sus poderes, Primado de Pedro, perpetuidad de uno y otro). Se advertirá también un estudio más detenido, de índole histórica, sobre la Iglesia de los primeros tiempos, que tiene a la vista las dificultades suscitadas principalmente por Harnack a este respecto. Y, por último, el estudio clásico de las «notas» de la Iglesia y su aplicación a la Iglesia católica. La *segunda parte* se ocupa de la transmisión de la revelación divina por medio de la Iglesia, y lleva como subtítulo (p. 199) el de «Teoría teológica del conocimiento». Estudia el papel que corresponde al conocimiento de la revelación en la economía de la salud, y después lo relativo al magisterio infalible de la Iglesia (existencia, sujeto, objeto) y el depósito de la revelación, contenido en la Tradición y Escritura.

El lenguaje de toda la obra, como ya hemos insinuado, es didáctico. La misma brevedad con que trata muchas cuestiones, por ejemplo, el carácter milagroso de la Iglesia en su propagación, unidad, permanencia y santidad (p. 182-192), lo relativo a la necesidad de pertenecer a la Iglesia (p. 193-198), lo concerniente a la inspiración bíblica..., hace que, por esta misma brevedad, el libro sirva como primera iniciación, evitando la problemática complicada y las cuestiones accesorias. Por lo mismo que en relativamente pocas páginas y de una manera clara se ha podido dar lo substancial en problemas difíciles, el autor demuestra la familiaridad y dominio que posee de la materia.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *Apologética de Balmes.*—Editorial Balmes, Durán y Bas, 9 (Barcelona, 1953) p. 382, cms. 19 × 12.

Entre las obras del P. Casanovas publicadas por «Balmesiana» está el presente vol. XVII, que contiene la Apologética del filósofo de Vich. Prescindiendo de las comparaciones con otros autores y del marco en que esta apologética tiene que encuadrarse, el P. Casanovas quiso presentarnos al apologista y su sistema apologético, recogiéndolo de aquello que Balmes hizo y dijo, según aparece en sus escritos. Con razón cree el autor que «Balmes fué esencialmente apologista, que su obra lleva tan embebida esta idea que viene a ser como su alma...»; y además considera en él «un ideal teórico y práctico de las cualidades que ha de tener el buen apologista, sobre todo en los tiempos modernos». Particular mención merece la parte tercera, que estudia la apología general del Cristianismo hecha por Balmes, con argumentos internos sobre las excelencias de esta doctrina y religión, muy propios de su época, que no han perdido valor; propone también la apología de algunas instituciones católicas, como el monaquismo, órdenes religiosas, clero, etc.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

BUJANDA, JESÚS S. I., *El origen del hombre y la teología católica.*—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1953) p. 333, cms. 16 × 11.

El autor de este compendio muestra no sólo su claridad de exposición, que ya manifestó en sus compendios anteriores, sino también un conocimiento nada vulgar de las ciencias auxiliares, y aun aquí de la astronomía. Expone ahora la espinosa cuestión del origen del hombre sobre la tierra, a la luz de lo que nos dice la Escritura, y procurando ponerla de acuerdo con lo que enseñan los naturalistas cristianos, ajenos a las doctrinas materialistas. Dos problemas capitales desenvuelve el P. B.: el del transformismo, hasta qué punto puede admitirse en el hombre y la fuerza de sus razones; y el del poligenismo. Este último no parece pueda ponerse de acuerdo con la doctrina de la Escritura, que bien claro habla del monogenismo o procedencia del género humano de Adán y Eva. Ni tiene ya partidarios la teoría de un linaje de preadamitas, extinguidos en tiempo de Adán. Al final se discuten cuestiones más secundarias: 1.ª sobre la antigüedad del hombre en la tierra, bastante mayor sin duda de lo que se creía antiguamente, pero en lo que no hay acuerdo entre los autores; 2.ª si hay hombres o habitantes fuera de la tierra, no precisamente en los planetas que rodean nuestro sol (lo cual no parece probable), sino en planetas de otros soles del universo. El autor opta por la afirmativa.

Nos place la gran claridad y solidez con que el autor expone la doctrina. Mas permítame unas observaciones sobre algunas frases que podrían tener mala interpretación. Niega el autor que el tipo *homo sapiens* sea el más antiguo de la humanidad (p. 197-198). Pero si tenemos cuenta del grado de perfección sobrenatural en que creó Dios a Adán, nos parece increíble pensar que para la formación de su cuerpo se contentase con una forma más o menos simiesca, como la de un pitecantropo o de un Neanderthal. Nos parece mucho más de acuerdo con la Biblia afirmar que estas formas simiescas sean el producto de un estado de degradación de la humanidad, cuando, por sus muchos pecados y bestialidades, les envió castigos, entre los que figura el diluvio.

Admite el autor la *posibilidad* de que algún día se demuestre que el monogenismo sea falso (p. 213). Pero a continuación dice: «los teólogos

católicos enseñan que el origen de *todo* el género humano de Adán y Eva es *doctrina católica cierta, próxima a dogma de fe*» (p. 214). ¿Es que las doctrinas próximas a dogmas de fe pueden algún día ser falsas? Nótese que dice que *implícitamente* es doctrina definida por el magisterio ordinario y universal de la Iglesia.

Estos pormenores no impiden que admiremos esta obra por su erudición y perspicuidad, que la ponen muy al día y la hacen recomendable, aunque con ligeras reservas.—M. QUERA, S. I.

GERARD, P., S. J., *Catecismo en ejemplos.* 3 tomos.—Editorial Buena Prensa, Donceles, 99-A (México, 1949, 1951, 1953) p. XI-766; X-774; XIII-750, cms. 17 × 11.

En tres tomos de fácil manejo presenta el P. Gerard unas copiosas gavillas de ejemplos no segados de primera mano, sino espigados en las mejores colecciones de catequistas, generalmente franceses. El primer tomo colecciona los ejemplos referentes a los Mandamientos de Dios y de la Iglesia; el segundo contiene los tocantes a Sacramentos y virtudes, y en el tercero se hallan los concernientes a la educación y vida cristiana. Es también un acierto el haberlos distribuído por todos los días del año. El P. Gerard ha procurado en lo posible la exactitud en fechas, nombres y localidades, y por lo general cita las fuentes. En su género, es de lo mejor que conocemos.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

GAECHTER, PAUL, S. J., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Studien.*—Im Marianischen Verlag der Verlaganstalt «Tyrolia», Andreas Hofer, Strasse, 4 (Innsbruck, 1953) p. 260, cms. 21 × 14.

Tras revisión y nueva elaboración, se reúnen en un solo libro cuatro artículos publicados ya antes por el autor: dos en Austria, uno en Estados Unidos, otro en China. Tratan de aquellos pasajes de la vida terrestre de María, como la Anunciación, Magnificat, Bodas de Caná, María al pie de la Cruz; y les precede un estudio literario de Lc 1-2.

Nos agrada en el libro el empeño vigoroso de examinar, a la luz de los recursos filológicos y literarios, en que el autor se muestra muy versado, y a la luz de finos análisis psicológicos, lo que da de sí el texto evangélico, con el fin de deducir la exégesis obvia y sobria en cosas que se prestan a la fantasía.

Como es natural, en ocasiones se podrán discutir las opiniones del ilustre autor, con frecuencia no destituídas de ingenio, pero a veces problemáticas. Singular sobre todo, a propósito del «Virum non cognosco», que Gächter parezca suponer o admitir en María una mentalidad de consumar el matrimonio con San José (cf. ZKathTh [1953] 487), aunque admita que no se trataba de una elección deliberada entre virginidad y matrimonio, sino por el solo hecho de seguir María el curso normal de las cosas y creer ver en ello la voluntad de Dios. Sorprende la opinión, porque en esta hipótesis, aunque de hecho se guardó y se salve la *perpetua virginitas corporis*, no se ve cómo se guarda la *perpetua virginitas mentis*, que comúnmente se defiende (Lercher, *Inst. Theolog. dogmaticae* III, 4 edit., *Mariologia*, n. 278). Para sostener la opinión contraria, o lo que induzca a ella, no acabamos de ver pruebas convincentes en el libro de Gächter. Y no creemos que se destruya la palabra de San Agustín, de tan exacta y profunda psicología: «Si cognoscere disponeret, non miraretur». Como asevera también Jouon, en

el comentario de Lc 1, 34 (*L'Evangile de N. S. Jésus-Christ: Verbum Salutis*, V, a. 1930, p. 284): «María afirma un estado presente que implica una voluntad de perseverar en él. Este matiz está perfectamente expresado en hebreo por el participio...».

Cierto que la pregunta de María acerca del *modo* de la concepción se explica psicológicamente suponiendo un impedimento en ella de orden moral. Este impedimento es, según Gächter, su estado presente de mera «desposada», en el cual todavía no son lícitas las relaciones maritales antes de ser llevada a casa del esposo. Pero —para examinar ahora los fundamentos de esta opinión— la palabra del ángel «Ecce concipies...», en futuro, aunque admita la idea de *proximidad* de la acción, ¿es cierto que indica que la concepción ha de ser *inmediatamente* después de las palabras del ángel, y que no admite un sentido de proximidad más o menos distante? El que en el relato evangélico no se hable del *cuándo* será la concepción, sino sólo del *modo*, ¿autoriza para admitir que en la mente de María se trataba de una concepción tan inmediata que debía ser antes de ir a casa de José? ¿No se explica todavía mejor y más fácilmente la perplejidad de María suponiendo que el impedimento de orden moral es su propósito y voto de perpetua virginidad? Pero el libro de Gächter es de los que hacen pensar, y promueve sin duda aquel adelanto científico en la exégesis que todos deseamos, máxime con las frecuentemente bien logradas observaciones de su pluma, como María en Caná, María al pie de la Cruz, etc.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

COATHALEM, H., S. I., *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Eglise dans la Tradition latine jusqu'à la fin du XII^e siècle.* («Analecta Gregoriana», vol. 74).—Pont. Università Gregoriana (Romae, 1954) p. VIII-136, cms. 16 × 23,5.

Los profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana han querido publicar entre los volúmenes de «Analecta Gregoriana» este interesante trabajo, que fué presentado como tesis en orden al doctorado en Sda. Teología en julio de 1939, y que por circunstancias especiales no pudo hacerlo el mismo autor. Dice muy bien el P. Filograssi, en el prólogo, que este estudio es «un trabajo-base» para un ulterior desenvolvimiento de la doctrina del paralelismo María-Iglesia. Los editores han querido dejarlo tal como salió de la pluma del autor, rectificando solamente la atribución de algunos de los escritos que sirvieron de base para este estudio a sus verdaderos autores, según los últimos descubrimientos de la crítica histórica.

Respetando las razones, ciertamente de peso, para dejar el trabajo tal como se escribió en 1939, hemos de confesar que, a nuestro juicio, pierde algo de interés la lectura de una obra editada en 1954 en la que el lector encuentra sólo bibliografía bastante anticuada en una materia en la que los últimos quince años han sido de una producción fecundísima. Y no me refiero solamente al punto central del trabajo «María-Iglesia», sino también a las muchas relaciones que se establecen a lo largo del trabajo con diversos puntos de mariología, principalmente de soteriología mariana. Sin embargo, haciéndose el lector un poco de violencia y trasladándose con la imaginación al año 1939, se puede justipreciar el gran valor de este trabajo, cuyas apreciaciones en múltiples puntos se han visto confirmadas por autores de gran fama que escribieron después que el P. Coathalem (aunque se editasen mucho antes).

Otro mérito de este libro consiste en abrir la puerta a ulteriores trabajos en campos más restringidos (quizá el autor quiso abarcar un campo excesivamente amplio, lo cual forzosamente le ha quitado algo de profundidad en el pormenor), que permitirá sin duda precisar muchas ideas en el tema de tanta actualidad de las relaciones entre María y la Iglesia, después que el P. Coathalem nos ha hecho ver en una síntesis maravillosa, como a vista de pájaro, el desenvolvimiento de este tema desde los primeros Padres —mera afirmación del paralelismo María-Iglesia fundado en las propiedades de ser ambas madre, virgen y esposa— hasta el siglo de S. Bernardo, en el que este paralelismo se manifiesta principalmente en la mediación, terrestre y celeste, de ambas madres de todos los hombres.

No quiero terminar esta recensión sin hacer constar un último mérito muy digno de alabanza de esta obra: el haber sabido condensar el autor en un librito de 136 páginas un trabajo verdaderamente ingente de investigación en más de 100 autores (122 aparecen en el índice onomástico), sin repeticiones inútiles, sin cansar al lector con citas farragosas, sin que pierda diafanidad la idea central por los testimonios aducidos, defectos en los que se cae fácilmente en trabajos positivos de esta índole y que el autor ha sabido evitar magníficamente.—I. RIUDOR, S. I.

BRUNNER, AUGUST, *Conocer y creer*. Versión del alemán por Ricardo de la Cierva, S. I. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía).—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1954) p. 256, cms. 14 × 20, 33 pts.

La presente Obra del P. Brunner puede con razón considerarse como fruto de su madurez intelectual y enraizada en sus múltiples estudios sobre la naturaleza de nuestro conocimiento humano.

Al tratar ahora de definir éste de la fe, aplica su conocida teoría —con la que soluciona el llamado problema epistemológico— sobre el conocimiento inmediato del «Tú», que se nos patentiza principalmente en el diálogo con las palabras y otras manifestaciones sensibles como persona. Esto es de capital importancia al ocuparse de la fe en su principal significado de conocer por otro y en otro.

Por lo mismo —siempre en este significado—, la fe lleva consigo *comunicación* de una persona a otra, *sustitución*, por la que una conoce lo que la otra, *amor*, necesario para que se cumpla esa donación mutua de dos personas.

De estas ideas básicas en la naturaleza de la fe se siguen algunos de sus caracteres al parecer opuestos: su gran valor como fuente de conocimiento y la poca estima de que generalmente goza en muchos sectores científicos, su seguridad y cierta incertidumbre y nebulosidad que siempre la acompañan, su primacía en cuanto al uso y rango, su certidumbre en muchos casos absoluta y su libertad.

Lo dicho respecto a la fe y lo que lleva consigo en el orden natural aun religioso, vale analógicamente de la fe cristiana. En ésta también hay *comunicación, sustitución* y *amor*, gracias a la Revelación hecha principalmente en Jesucristo, encarnación del mismo Dios. «La fe cristiana, pues, consiste en que el creyente conoce y reconoce en el Hombre Jesús al Hijo de Dios y se coloca en el centro íntimo de su Persona —o más bien se deja allí colocar por la gracia— para contemplar desde allí toda la realidad en el convencimiento de que así la captará todavía mejor que con el propio conocimiento» (p. 171).

El P. Brunner, por tanto, somete la fe a un análisis delicado y original en sus dos estados natural y sobrenatural —las dos partes del libro—, y no sólo en su significado principal, sino también en los más secundarios, aunque muy frecuentes, de probabilidad o cierta confianza en el parecer ajeno. Sostiene un fideísmo sano que no se opone al valor de la razón, frente a los falsos fideísmos brotados en los últimos tiempos de la filosofía, a los que rechaza como inadmisibles o incompletos, y aun insiste en cómo y por qué el conocimiento religioso natural puede llamarse ortodoxamente *fe*.

Aun cuando no todos admitan su teoría sobre la percepción *inmediata* de la persona, que tanto se aplica en esta obra, creemos que el valor e interés de la misma supera a los de la dicha teoría, como se manifiesta en los temas de sus capítulos, p. e.: Certeza y libertad de la fe, Fe e Iglesia, Seguridad y duda, Fe y Ciencia.

Las claras ideas del P. Brunner nos llegan a través de una traducción transparente y movida, que ayuda a su comprensión y no entorpece la lectura. ¡Ojalá hubiese el traductor prescindido de algunos neologismos y nos hubiese presentado siempre las ideas con palabras o giros netamente castellanos!—A. FABRAT, S. I.

FERNÁNDEZ, CLEMENTE, S. I., *Metafísica del Conocimiento en Suárez* («Estudios Onienses», ser. III, v. IV).—Facultades de Teología y de Filosofía del Colegio Máximo S. I. de Oña (Madrid, 1954) p. 140.

El joven Profesor de Ontología en el Colegio Máximo de Oña ha publicado una obra sobre un tema cuyo estudio, por una parte, no es nada fácil, y, por otra, necesario, especialmente en nuestros días. Parece que un signo de nuestros tiempos es el deseo de sintetizar aspectos parciales de las investigaciones que tanto antiguamente como ahora abruman un poco por la magnitud de su contenido. Entre estos autores cuya síntesis progresiva se va intentando están Santo Tomás y también Suárez.

Ya se había intentado elaborar, con éxito más o menos discutible, la exposición de la «Metafísica del conocimiento» en Santo Tomás, a través de la obra del P. Maréchal; también el P. Hoenen en su libro *La Théorie du jugement d'après S. Thomas d'Aquin* (Roma, 1946) terció en esta interesante cuestión. Ahora entre nosotros es el P. Clemente Fernández quien en un plan constructivo, no polémico, expone lo que con un título adecuado expresa el encabezamiento de su obra.

Estudia ante todo el modo de ser del juicio, del que destaca su peculiar carácter de objetividad al contener algo muy distinto de lo que es la simple aprehensión, a saber, que al atribuir una cosa a otra, o si se quiere un concepto objetivo a otro, por lo mismo *exercite* conoce que conoce. Dividida la naturaleza del juicio en el estudio de su materia y de su forma, empieza a estudiar la primera por la necesidad de un universal. Afirma a este propósito que según Suárez ya en el mismo singular previo halla un valor metafísico universal, aunque impreciso e indeterminado, con lo cual afianza el carácter absoluto de la base metafísica subyacente al conocimiento; lo cual vale tanto como decir que percibe al ser como ser y de ahí pasa a la conclusión de que el ser es el objeto del entendimiento. Fundamento físico de esta afinidad de la mente con la realidad es la inmaterialidad de nuestra alma, aunque requiere como condición remota la colaboración de la sensibilidad que da el material y el contacto con el objeto.

En cuanto a la forma del juicio hay que estudiar no sólo la colaboración

de la fantasía material, con la inteligencia, sino un distintivo propio del juicio que es la adhesión, interpretada de un modo no voluntarístico. De ahí se ponen de relieve las condiciones generales del conocimiento metafísico, que son: la primera condición objetiva, a saber, la trascendencia del ser y de los principios primeros, que informan todo objeto inteligible; la primera condición subjetiva, a saber, la ordenación de la inteligencia al ser, por la inmaterialidad que le es propia. Para completar este estudio examina cómo se pasa de una objetivación tan general, como es la del concepto de ser, a la materia particular del conocimiento. Poniendo como base óntica requerida (pero no psicológica) la semejanza que hay entre los elementos de quienes se abstraerá el universal, nos libra tanto de un «angelismo» platonizante como de un «empirismo» que no rebasase con una mera inducción el orden empírico hacia el carácter absoluto de la Metafísica. Así los principios de no-contradicción y de razón suficiente son los que no sólo rigen el objeto de la Metafísica, sino también lo constituyen en su ser inteligible, el 1.° de ellos dándole la necesidad y absolutividad que le son necesarias, el 2.° al hacer que vaya descubriendo paulatinamente su riqueza ontológica.

Con esto pone de relieve el carácter objetivo y realista de Suárez, pues por un lado parte del singular existente, pero por otro nota que ya contiene el universal, con equilibrio entre espontaneidad y constructividad, aunque en la concepción de Suárez prevalece el elemento sintético sobre el analítico, ya que la mente no encuentra ningún objeto ya estructurado en su universalidad, sino que ha de formularlo totalmente por abstracción. Reconoce, no obstante, el autor todo lo que falta para que se lleve más adelante la metafísica del conocimiento dentro de la concepción de Suárez, y especialmente se lamenta de la pérdida de sus dos tratados o comentarios al *Perì hermeneias* y a los *Analíticos Posteriores* que sin duda darían luz sobre muchas concepciones suarezianas. Alaba, en cambio, especialmente a Suárez por haber sabido librarse de postulados como la individuación por la materia y la incognoscibilidad del singular, aunque cree que habría debido desarrollar más las relaciones entre la universalidad y la inmaterialidad. Tal es en brevísima síntesis el nervio fundamental de la interesante obra del P. Fernández.

No me será preciso, después de la anterior exposición, recorrer en pormenor todos los puntos en que el autor ha estudiado con particular éxito su tema, ni los reparos que tal vez le opondría a alguno de ellos.

Sólo notaré lo siguiente: me parece muy acertado notar que el juicio «objetiva» de un modo especial (distinto de la simple aprehensión) la verdad, pero todavía es más interesante que esta clásica cuestión, poner bien de relieve que el juicio ejerce esta primera y fundamental función objetivante por el principio de contradicción, el cual, por una parte, da consistencia inteligible al mismo objeto, y por otra parte eleva la Metafísica al carácter absoluto que le es propio. También es digno de aprecio su estudio o interpretación de la doctrina suareziana a base de ver en el primer singular prerrequerido el ser o primer universal conocido, aunque tal vez en este punto no coincidiría enteramente con su exposición, y habría deseado una demostración más a fondo de su aserto. Es interesante notar que en la trascendencia del ser está la raíz de que también la mente lo perciba en todo. A partir de la página 70, aproximadamente, me parece que el estudio decrece en interés y sobre todo en elaboración: se hace oscuro, impreciso y poco detenido en las demostraciones. Me ha interesado, no obstante, de un mo-

do especial su esfuerzo para enlazar (con una explicación personal) el por qué de la *universalidad* con el de la *inmaterialidad del alma,* dentro de la concepción suareziana (p. 75). Tal vez menos lograda esté su exposición de la ideogenia y el primer § del capítulo IV. En cambio, el autor pone bien de relieve la diferencia que según Suárez hay entre la «adhesión» (propia del juicio) y la simple aprehensión de la conveniencia de predicado y sujeto; y no menor acierto le acompaña al negar que sea algo voluntarístico, aunque por mi parte tampoco diría que sea la «evidencia» sola (p. 99 al fin), sino lo propio de la naturaleza *implicite* o *exercite* «*reflexa*» del juicio, el cual traduce en el orden de la operación aquello que corresponde a la naturaleza espiritual, es decir, que sea capaz de la «reditio completa» precisamente por su simplicidad. Muy interesante es el § 2 del último capítulo y la conclusión o síntesis final.

En conjunto puede decirse, según creo, que el autor nos da una obra muy estimable. Desearíamos no solamente que se escribiesen muchas como ésta, sino que su autor siga elaborando y completando los temas de investigación que aquí ha empezado a estudiar, para bien de nuestro acervo filosófico escolástico.—JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

ROBERT, A.-TRICOT, A., *Initiation Biblique. Introduction à l'étude des Saintes Écritures.* Troisième édition refondue.—Desclée et Cíe. éditeurs (Tournai [Belgique] 1954) p. XXVI-1082, 8 mapas.

Esta obra, compuesta, como indica su mismo título, para iniciar a los profanos en los estudios bíblicos, contiene no solamente las cuestiones principales que suelen tratarse en la Introducción general a la Escritura, sino también un resumen ordenado y claro de aquellas ciencias auxiliares, que más pueden ayudar a la inteligencia del sentido de los sagrados libros. Tales son la geografía de Palestina, la historia del pueblo hebreo y de los pueblos limítrofes, la arqueología bíblica, etc. Se estudia también en la última parte el influjo saludable que la Biblia ha tenido, no solamente en las ciencias teológicas, sino también en la piedad cristiana y en el arte. Avaloran el mérito de la obra el índice analítico bastante completo, los cuadros sinópticos para el conocimiento de la cronología del Antiguo Testamento y los mapas geográficos cuidadosamente ejecutados, que van al fin fuera de texto.

Esta tercera edición ha sido no solamente revisada y aumentada, sino también refundida en algunas de las partes más importantes. Son completamente nuevos los capítulos sobre la inspiración (P. Benoit), sobre los libros proféticos (A. Gelin), los libros sapienciales (A. Robert), la historia de la edad apostólica (A. Tricot), la Biblia y la Teología (Paul Henry), la pastoral bíblica (Th. Maertens), la Biblia y la liturgia (L. Bouyer). Las partes que han sufrido refundiciones más notables, conforme a los últimos adelantos de la ciencia bíblica, son el capítulo quinto «La ley y los libros históricos del Antiguo Testamento», por A. Robert; «Los géneros literarios», en el capítulo sexto, por A. Robert y A. Tricot, y «La geografía política de Palestina», en el capítulo doce, por L. H. Vincent.

En la obra han colaborado numerosos autores del clero secular y regular francés, algunos de ellos bien conocidos en el campo de los estudios bíblicos. Dicho se está con esto que la doctrina que en ella se expone es por lo general sólida y la erudición bebida en las mejores fuentes. A pesar de tratarse de una obra de vulgarización, han procurado los autores informar al lector

culto sobre la bibliografía más selecta en las más importantes cuestiones, dando la preferencia a las obras latinas y francesas.

Tratándose de la colaboración de tantos y tan diversos autores, no es de maravillar que no todas las secciones tengan el mismo mérito. Se advierte además alguna diversidad de criterios en la selección y exposición de las materias. Así, por ejemplo, las cuestiones del canon y de los géneros literarios están tratadas con abundancia de datos y erudición, que contrasta con la sobriedad y estilo popular y de vulgarización con que se exponen la historia evangélica y de la edad apostólica.

Por lo demás, en un libro, en el que se tocan tantas cuestiones y algunas tan delicadas y difíciles, no es de extrañar que haya puntos de vista y tendencias que no a todos satisfagan. El principio, por ejemplo, que establece el P. Benoit para explicar la inerrancia de la Escritura (p. 39) nos parece no estar conforme con los documentos del magisterio de la Iglesia. Distingue en el hagiógrafo dos personalidades «cette distinction entre la personne privée d'un écrivain et sa personnalité publique d'auteur est particulièrement importante dans le cas de l'écrivain sacré». Y añade poco después: «Le charisme de l'inspiration n'illumine pas toute sa pensée et n'en corrige pas toutes les erreurs, au point d'en faire un omniscient; il l'éclaire pour lui faire écrire tel livre, destiné à telle fin concrète, et garantit sa connaissance uniquement dans la mesure où elle intéresse directement son propos. Il gardera donc sur de nombreux points les erreurs de sa connaissance naturelle, et il se pourra, et sera même fatal que ses erreurs transparaissent en maint endroit de son livre; elles ne nuiront pourtant pas à son enseignement de vérité parce qu'elles ne font pas partie de cet enseignement formel, mais constituent son accompagnement matériel, sur lequel il ne s'engage pas en tant qu'auteur et sur lequel par conséquent Dieu n'engage pas non plus sa verité. Il peut y avoir dans le livre saint bien des affirmations véritables qui échappent au privilège de l'inerrance parce qu'elles ne sont pas enseignées.»

Es decir, que el P. Benoit distingue entre las cosas que el autor sagrado afirma pero no tiene intención de enseñar y las que afirma y enseña a la vez. Sólo a estas últimas se extiende la inerrancia de la Escritura, aunque aquellas primeras sean también inspiradas. Esta doctrina, ya patrocinada hace tiempo por otros autores, no parece pueda compaginarse con las enseñanzas del magisterio de la Iglesia. León XIII en su Encíclica «Providentissimus» reprende a los autores que restringen la inerrancia de la Escritura «eo quod falso arbitrentur, de sententiarum veritate cum agitur, non adeo exquirendum quaenam dixerit Deus, ut non magis perpendatur quam ob causam dixerit» (EB 124). Y Benedicto XV en la Encíclica «Spiritus Paraclitus», aludiendo expresamente a la doctrina propuesta por el P. Benoit, dice: «Quibus sane praeceptis et finibus nequaquam recentiorum illorum continetur opinio, qui, inducto inter elementum Scripturae primarium seu religiosum et secundarium seu profanum discrimine, inspirationem quidem ipsam ad omnes sententias, immo etiam ad singula Bibliorum verba pertinere volunt, sed eius effectus, atque in primis erroris immunitatem absolutamque veritatem, ad elementum primarium seu religiosum contrahunt et coangustant. Eorum enim sententia est, id unum, quod ad religionem spectet, a Deo in Scripturis intendi ac doceri; reliqua vero, quae ad profanas disciplinas pertineant et doctrinae revelatae, quasi quaedam externa divinae veritatis vestis, inserviant, permitti tantummodo et scriptoris imbecillitate relinqui». (EB 454).

Esta misma doctrina supone la Comisión Pontificia Bíblica cuando enseña que conforme al dogma católico de la inspiración e inerrancia de las Sagradas Escrituras «omne id quod hagiographus asserit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto». (EB 420).

A. Tricot en un breve apéndice al capítulo sobre los géneros literarios (pp. 356-374) hace una síntesis de las diversas soluciones que se han dado a la cuestión sinóptica. Desearíamos ver con mayor claridad cómo queda en pie la genuinidad del Evangelio de S. Mateo en la solución que él propone.

El estudio de las versiones latinas que el mismo Tricot nos presenta en las páginas 415-445 es muy interesante y completo. Parece con todo ignorar las valiosas investigaciones llevadas a cabo en España por el M. I. Sr. D. Teófilo Ayuso.

El capítulo nono sobre la historia de la interpretación nos parece excesivamente parco en el recuento de autores de los siglos XVI y XVII (pp. 468-471). Son muchos los autores de primer orden, sobre todo españoles, que se pasan en silencio.—SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J.

SCHNEIDER, HEINRICH, *Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch.* [*Der Brief des Ieremias*], übersetz und erklärt (Herders Bibelkommentar: Die Heilige Schrift für das Leben erklärt, Band IX/2).—Verlag Herder (Freiburg i. B., 1954) p. 165, 9 D. M.

Este libro de Schneider forma parte de la colección «Die Heilige Schrift für das Leben», que la editorial Herder de Friburgo desde hace tiempo viene publicando. Este solo hecho explica varias de las características de la presente obra. Va dirigida, como las restantes de la colección, a los católicos cultos, y por esto mismo sus explicaciones tienden a ser consideraciones, aptas para la vida práctica religiosa. Igual que en otro ejemplar equivalente de una serie anterior, intitulada «Curso de Escritura Sagrada», se presentan reunidos «por razones prácticas» las Lamentaciones y Baruc con Daniel, aunque el orden tradicional habría exigido que se intercalase Ezequiel. Vemos la misma disposición de la materia que en los restantes libros de la serie moderna. Precede a cada libro una breve introducción. Ocupa lugar preferente la versión alemana; y, después de cada capítulo o fragmento más importante, sigue un comentario, ordenado por versículos, que en el presente caso es más reducido y parco, aunque no por eso incompleto o insuficiente, que en muchos de los libros anteriores.

Las *circunstancias históricas* en que hubo de trabajar el autor imprimieron un sello peculiar a este volumen. Claramente las expone el prólogo. El libro de Daniel fué escrito en los últimos años de la segunda guerra mundial, y el manuscrito tuvo que ser rescatado de entre las ruinas de los bombardeos. Era imposible entonces disponer de grandes bibliotecas, cuando los libros más corrientes eran un tesoro. Al generoso sacrificio económico de sus compañeros, prisioneros de guerra en Chartres, debe Schneider la posibilidad de haber podido adquirir al menos uno de los más recientes comentarios católicos al libro de Daniel, el del padre José Linder, S. I. (*Commentarius in Danielem Prophtam* —Knabenbauer— [París, 1939]). Preparó las Lamentaciones en una situación nacional parecida a la que reflejan sus versículos elegíacos. El librillo de Baruc sobre la destrucción de Jerusalén parecía describir aquellos momentos trágicos que estaba viviendo.

La *traducción* hecha de las lenguas originales es exacta. Se ha conseguido una narración flúida y plenamente inteligible, no carente a veces de elegan-

cia y sonoridad. Ha puesto el autor paréntesis redondos donde es necesario añadir palabras que aclaren el sentido, y los ha usado con tino y parsimonia. Donde cree que hay interpolaciones en el texto, coloca paréntesis cuadrados (v. gr.: p. 3, 102, 110). Es de alabar este respeto por el texto original y a la vez el cuidado en hacer patente su criterio personal.

Las *aclaraciones exegéticas* son sobrias y oportunas, suficientes para explicar los lugares más obscuros del texto de modo acomodado a la clase de lectores, a que va destinada la obra. Esta misma finalidad excluye un cúmulo de disquisiciones analíticas, que serían necesarias en una obra de otro tipo. Aunque predomina el punto de vista tradicional, no puede decirse que el libro no esté puesto al día, y no raramente se dan buenas soluciones personales a los problemas. La dependencia obligada de Linder en el libro de Daniel excusa la ausencia de otra literatura más reciente y completa, que en otras circunstancias hubiera tenido que aparecer de algún modo. Señalamos la posición del autor, como ejemplo de sus procedimientos, en los casos siguientes. Las palabras misteriosas del Banquete de Baltasar prefiere referirlas a pesos y medidas (Dan 5,25s); ve en el «medo Darío» al rey Astiages; la perícopa de las setenta semanas, muy bien trabajada, la resuelve aplicándola en parte a Antíoco, en parte a los tiempos mesiánicos y en sentido completo al Anticristo; se inclina a ver en Baruc 3, 9-4, 4 una inclusión más tardía con respecto al contexto restante; y habla de Danel de Ugarit en Baruc 3, 22, si bien no con fuerza demostrativa, sino más bien ilustrativa. En realidad, es muy probable que en Ez 14, 14.20 se trate de este personaje, mas no lo es tanto en Ez 28, 3 (Cf. B. MARIANI, *Danel, «il patriarca sapiente» nella Bibbia, nella tradizione, nella leggenda* [Roma, 1946], y A. Vaccari «Biblica» 27 [1946] 412-416).

Pero el aspecto más característico de este comentario es el *sentido práctico* que el autor ha sabido infundir a sus explicaciones, uniendo admirablemente la piedad y enseñanzas religiosas con un buen fundamento científico. De ahí las frecuentes aplicaciones morales y notables digresiones dentro del estilo de la obra (p. 135), o la intrusión de recuerdos de la historia profana reciente (p. 37, 57). Más aún, puede decirse que en la impostación general del comentario, ante todo, se sale al paso a las necesidades espirituales de la Alemania de la postguerra. Un mundo nuevo que nace de las ruinas muestra que los sucesos más catastróficos no son inútiles en los planes de Dios. La Palabra Divina sirve realmente de guía, enseñanza y ayuda para un verdadero «Wiederaustieg». Algunos podrán ver también apropiadas a las circunstancias las palabras finales de la Carta de Jeremías: «Erkennet, dass sie keine Götter sind, und fürchtet euch nicht von ihnen!» (Vorwort). Precisamente este anhelo de consolar que se descubre a menudo ha hecho fluir algunas consideraciones que sólo tienen valor relativo y pasajero. Con todo, el carácter atemporal de muchas enseñanzas que se recaban de la Palabra de Dios y que ha sabido descubrir, entresacar y presentar muy bien Schneider, confiere a este libro valores de todos los tiempos. Por ello, puede ser muy útil a los predicadores y a cuantos ansíen sacar provecho espiritual de la Divina Palabra.

El *tipo de publicación*, que pulcramente presenta Herder, como suele, puede servir de modelo en el movimiento de difusión de la Biblia entre el pueblo cristiano.—S. BARTINA, S. I.

BONSIRVEN, JOSEPH, S. I., *Epître de Saint Jean* (*Verbum Salutis*, vol. IX). Nouvelle édition entiérement revue.—Beauchesne et ses fils éd., Rue de Rennes, 117 (Paris, 1954) p. 280, cms. 12 × 18.

La nueva edición de las epístolas de S. Juan (Vol. IX *Verbum Salutis*) ha sido totalmente revisada por su autor. Los cambios introducidos son útiles y sirven para poner al día la Bibliografía. P. 44 sobre Lutero, p. 109 sobre agâpân, p. 115 sobre el kosmos, p. 118 sobre alatzon, etc., pp. 144, 166, 195. Tiene algunos retoques al hablar del testimonio, p. 235-237. La bibliografía general es muy completa y al día, pp. 60-61. Otros ligeros retoques al tratar del verbo gignoskô. Cf. nota de Boirmard. La experiencia de lo sobrenatural.

El tomo IX puesto al día seguirá avalorando esta colección tan práctica y densa, como obra de especialistas. En España se echan de menos trabajos de esta índole, que, sin ser estrictamente científicos, dan los resultados de la ciencia en forma científica.—J. LEAL, S. I.

MOSCHNER, FRANZ M., *Das Himmelreich in Gleichnissen*.—Verlag Herder Johanniterstrasse, 4 (Freiburg im Breisgau, 1953) p. XIII-348.

El subtítulo del libro nos expone su contenido: Meditaciones sobre textos del Nuevo Testamento. No naturalmente sobre todos y cada uno de los pasajes, sino en concreto sobre las parábolas. El autor, muy conocido ya entre los lectores de habla alemana por otros muchos libros, nos da en éste el fruto de sus ratos de meditación y de estudio. De estudio porque el sabio profesor muestra en su obra un gran conocimiento del Nuevo Testamento de los Santos Padres y en general de la Teología Católica. A la luz de estas páginas se ilumina el Reino de Dios, ese concepto en el que tan poco se ha reparado en obras españolas. En este libro se trata del Concepto del Reino de Dios, de la entrada en él, de su crecimiento, del pecado y la culpa que pueden provocar la expulsión de él, de la gracia, de la plenitud de vida, de la vida eterna como plenitud y culminación del Reino de Dios. Maravillosas exégesis, muy útiles para los predicadores, que a veces nos detenemos en perfiles y aplicaciones morales que —sin estar fuera de la intención del Divino Predicador— sólo enfocan las parábolas desde el ángulo del sentido típico o acomodaticio. Exégesis de las parábolas llenas de unción e interés para los lectores ilustrados, que hallarían en la traducción de este libro ratos muy agradables y muy formativos de su mentalidad católica. Al acabar de leer este libro —tan bellamente presentado por Herder— cree uno oír cercanas las palabras del Maestro: «A vosotros se os ha dado conocer los misterios del Reino de Dios; a los demás sólo en parábolas».—S. SOLA, S. I.

ARREGUI, ANTONIO M.ª, S. I.-ZALBA, MARCELINO, S. I., *Compendio de Teología Moral*, escrita en latín y traducida al castellano, 21.ª ed. (4.ª castellana).—El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1954) p. XXII-880, cms. 17 × 11.

Las ediciones de este Compendio de teología moral se suceden rápidamente, y más quizá en su traducción castellana, cuyas cuatro ediciones han aparecido en tan poco tiempo. En esta última se destacan muchas mejoras, como lo advierte el P. Zalba en el prólogo: sobre atribuciones y deberes especiales de los misioneros, las últimas decisiones eclesiásticas sobre el ayuno eucarístico y las misas vespertinas, las facultades del clero castrense y de los

párrocos de emigrantes, etc. Se ha atendido al reciente Concordato con la Santa Sede en relación con el culto y clero (que no está, como dice el prólogo, en la nota del n. 432, sino en la del final del n. 434), con los días festivos, etc. Son muchas también las modificaciones o añadiduras que resaltan aquí, sobre puntos discutidos: «amplexus reservatus», moralidad de la continencia periódica y el uso de la hesperidina en el matrimonio, y sobre todo del Privilegio de la fe, después de hablar del Privilegio paulino. Con muy buen acuerdo ciertas materias escabrosas se tratan en latín.

Inútil parece alabar aquí una obra de tan universal aceptación. Sólo nos permitiríamos desear que se explicasen siempre los términos, p. e. *lobotomía* (n. 239). También sería bueno extremar la claridad, tratándose de un compendio en que se dicen las cosas condensadas, evitando lo que se parezca a jeroglíficos, p. e. cuando se dice que «el Privilegio de la fe implica la facultad de dispensar del matrimonio consumado y rato, aunque no rato y consumado» (n. 822).—M. Q.

CARUSO, IGOR A., *Análisis psíquico y síntesis existencial. Relaciones entre el análisis psíquico y los valores de la existencia.* Traducción del alemán por Pedro Meseguer, S. I.—Editorial Herder (Barcelona, 1954) p. 272 + 18 de grabados, cms. 15 × 22.

Es costumbre admitida, cuando se habla del psicoanálisis, distinguir entre el método psicoanalítico, como procedimiento de psicoterapia, y la teoría psicoanalítica, es decir, aquel conjunto de concepciones filosóficas y teológicas que han acompañado el hallazgo del método.

Ya está bien patente cuánta falsedad hay en el psicoanálisis como teoría, y en este sentido está cada vez más desprestigiado; por ejemplo al negar la libertad; al tomar al hombre como un mero amasijo de tendencias y asociaciones, sin bajar a la noción de «naturaleza» y de «substancia»; al reducir (por ejemplo Jung) el «valor» a la noción de «libido»; al reducir a mera sublimación sexual los impulsos más nobles, como es, por ejemplo, el religioso.

No obstante, aunque conozcamos, partiendo de la Filosofía y Teología católica, que son desacertadas las concepciones teóricas del psicoanálisis, es útil que se muestre también esto por parte de un especialista que, *partiendo de los mismos métodos psicoanalíticos*, vaya mostrando en cada paso las diversas interpretaciones que a unos mismos hechos pueden atribuirse, las extrapolaciones que introduce Freud, y otros aspectos que éste había descuidado por proceder movido en su investigación, por una concepción filosófica-teológica radicalmente falsa. Mostrar con método y lenguaje psicoanalítico todo lo que puede haber de bueno en el psicoanálisis, tal parece haber sido el cometido que se ha propuesto el autor de la obra, Igor Caruso, distinguido psiquíatra de Viena.

Conviene tener en cuenta, no obstante, que esta obra va dirigida a un público especialista (se ve, por ejemplo, por el mismo hecho de que suponiendo muchas nociones no sea fácilmente asequible a un lector profano en estas materias); y que, por tanto, puede ejercer un influjo bienhechor a un público de psiquíatras, sacerdotes, médicos, en una palabra, a un público «especializado»; pero a un público general esta obra hasta le puede perjudicar, de modo parecido a como ciertas obras de estudio de anatomía y medicina no son adecuadas a un público infantil, ni a un público indeterminado. Tal vez a veces exageramos un poco (como pasa en Alemania y Austria) po-

niendo al alcance y nivel del vulgo nociones que deberían haberse quedado para el especialista en psicoanálisis.

Algunos otros reparos podría oponer a esta obra, como es, por ejemplo, que no distingue siempre entre el psicoanálisis como método terapéutico (que tiene sus peligros propios), y el psicoanálisis como teoría, sobre el que preferentemente habla, de suerte que sólo de un modo accidental entran las primeras consideraciones. No obstante el magnífico discurso del Papa el 13 de abril de 1953, que se inserta en el apéndice, viene a ser un buen complemento para este aspecto cuyo olvido parcial ahora observábamos. También disuenan algunas expresiones de terminología como es, por ejemplo, la de llamar «arquetipo Cristo» aquello que muy bien podría ser designado de otra manera.

Prescindiendo de estos pormenores, que en toda obra pueden señalarse de un modo u otro, la obra en su conjunto es muy interesante para el especialista, porque le muestra cuántas nociones teológicas o morales salen a flor de conciencia en el hombre, apenas se escarba un poco en lo hondo de su alma, y, por tanto, el signo de la obra es de orientación sana.

El traductor tiene el notable mérito de habernos dado en correcto castellano un libro que ofrecía no pocas dificultades de traducción. Su prólogo, también muy acertado, corrobora la impresión de que no comparte todas las ideas que en cada punto particular el autor expone, hasta desde el punto de vista moral, si bien pone de relieve el valor y acierto de la obra en su conjunto. Es una nueva contribución del conocido P. Pedro Meseguer a las publicaciones psicológicas y psiquiátricas en España.—J. ROIG GIRONELLA, S. I.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO., *Suma teológica.* T. IV. *Tratado de la bienaventuranza y de los actos humanos* (1-2 q. 1-21). *Tratado de las pasiones* (1-2 q. 22-48).—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XX-1032, cms. 13 × 20.

Con el método adoptado en los tres volúmenes anteriores, una introducción general a cada tratado e introducciones particulares a cada cuestión o grupo de cuestiones, aparece este IV tomo de la Suma Teológica, con el doble tratado que se consigna en el título. Hay una modificación tipográfica, que consiste en editar a dos columnas el texto latino y castellano, con lo cual se ahorra espacio y se gana en comodidad.

El P. Urdánoz ha traducido los tratados del fin último del hombre y de los actos humanos y ha puesto las introducciones a las diversas cuestiones de ellos, haciendo preceder a todo esto una introducción general a la parte moral de la Suma. En ésta expone con gran claridad, siguiendo al P. Ramírez y en consonancia con la mejor tendencia de nuestros días, la índole teológica de la moral, su naturaleza y objeto, el método que se debe seguir y la división que hizo Santo Tomás. Las introducciones a cada cuestión o grupos de cuestiones acaso debieran ser más breves en una obra de este género, lo suficiente para ambientar lo que viene, aunque en sí mismas sean de valía y se reciban con reconocimiento. Menos que su extensión agradará la controversia que aquí y allá aflora a veces. Sería preferible que destacáramos cuanto nos une, que es todo lo principal, y que nos comprendiéramos fraternalmente lo que nos desune o creemos que nos desune, que significa mucho menos de lo que se pretende. Y sobre todo que se leyera a los pretendidos adversarios tratando de ponerse en su mentalidad. ¿No es, por ejemplo, auténtica injusticia hablar todavía de determinismo y voluntarismo sua-

reciano, cuando está demostrado que lo que hay en el fondo de todo ello no distingue a Suárez de Santo Tomás sino en insignificantes detalles, que bien pudieran ser, en algún caso al menos, una mayor precisación? Y ¿es razonable decir que «Suárez, también en esto, se aparta de Santo Tomás» (p. 416), como si fuera esa su tendencia innata, cuando en el pasaje que se cita como «repulsa expresa de la doctrina del Aquinate» una vez se presenta una teoría como difícilmente aceptable, por parecer contraria a Santo Tomás, y dos se ve el afán de mostrarle enseñando lo mismo que afirma Suárez?

La introducción de los PP. Ubeda y Soria al tratado de las pasiones, traducido en colaboración, sintetiza bien lo que se dice en las diversas filosofías sobre esta materia y expone perspicuamente las enseñanzas del Doctor Angélico, indicando lo que es susceptible de perfeccionamiento con las aportaciones de la psicofisiología moderna.—M. Z.

Encíclica de Su Santidad Pío XII sobre la santa virginidad.—Editorial Coculsa. Paseo de Rosales, 48 (Madrid, 1954) p. 115, cms. 15 × 10,50.

No se trata de una mera traducción española de la Encíclica. La preceden una introducción del Rdmo. P. Larraona, que pondera este nuevo regalo hecho por el Papa de un modo especial a las Familias religiosas, más un resumen esquemático de la Encíclica, que sirve para su mejor inteligencia; y la sigue un comentario sobre la virginidad como virtud cristiana, los errores que denuncia y condena el Padre Santo, lo que se requiere para practicarla y su realidad en la vida de los Santos y en las enseñanzas de la Iglesia.

Librito especialmente útil por estas añadiduras y por los títulos y divisiones puestas al mismo texto pontificio.—M. Z.

Cuestiones morales sobre el matrimonio, por Varios Redactores de la Revista «Ilustración del Clero».—Edit. Coculsa, Paseo de Rosales, 48 (Madrid, 1954) p. 255, cms. 19,5 × 14.

Con el noble afán de hacer llegar «hasta el corazón de los esposos aquella lealtad y castidad de vida en el temor del Señor que tan sentidamente implora nuestro Ritual toledano», han escrito varios Padres Claretianos unas orientaciones sobre problemas matrimoniales en el espíritu de las Alocuciones pontificias y como comentario de ellas, particularmente del discurso a las Comadronas italianas y de su complementario al Frente de la Familia, que reproducen al comienzo junto con otro anterior, en el que se refirió el Papa a la fecundación artificial.

Con seguridad y exactitud doctrinal, en el lenguaje sencillo y didáctico a que nos tienen acostumbrados en su apreciada revista, van estudiando ordenadamente: el P. Puerto, el problema del aborto y luego los de la continencia periódica y el abrazo reservado; el P. Cabreros, el bautismo de urgencia; el P. Navarro, el onanismo conyugal y posteriormente la fecundación artificial; el P. Fuentes, la esterilización; el P. Alonso, el fin primario del matrimonio. Hay una nota sobre hedonismo cristiano y hedonismo anticristiano en el matrimonio, a cargo del P. González; y un bello epílogo del P. Zurdo, exponiendo la primacía de la virginidad sobre el matrimonio.

Los trabajos son de alta vulgarización, con más o menos copiosa referencia de autores que han comentado los diversos puntos doctrinales: por lo general se limitan a dar cuenta de la doctrina tradicional o a reproducir

fielmente y con testimonios las posturas diferentes que existen en cuestiones particulares.

Los sacerdotes, y más en concreto los directores de almas, encontrarán, junto con una doctrina segura, no pocas sugerencias, indicaciones y normas prácticas tanto para la dirección del confesonario como para la catequesis de adultos.—M. Z.

Moral profesional. Curso de conferencias.—C. S. de I. C. Instituto Luis Vives. Sección de ética (Madrid, 1954) p. 345, cms. 21 × 14,50.

Con el fin de preparar una sistematización de la moral profesional organizó el Instituto Luis Vives, en su sección de ética, un curso de conferencias a cargo de especialistas. El P. Todolí expone los principios generales de moral profesional; el P. Azpiazu, la moral profesional en la Banca, en la Bolsa y en el Comercio; sobre la moral profesional del Diplomático, del Funcionario público, del Artista, del Juez, del Empresario, Técnico y Obrero hablan, respectivamente, los Ilmos. señores José M.ª Areilza, Jordana de Pozas, Camón Aznar, Manuel de la Plaza y Francisco Aguilar. D. Francisco de Luis trata de la moral profesional del Periodista; López Ibor estudia la del Médico; Lora Tamayo, la del Investigador; Sintes Obrador, la del militar; Antonio de Luna, la del Abogado, y, finalmente, D. Juan Zaragüeta la del educador.

La idea nos parece oportunísima; y su realización francamente alentadora. Cada vez tiene mayor importancia la consideración de los problemas particulares que presentan las diferentes profesiones dentro de la moral general; y por lo mismo son de alabar estos propósitos, así como los Manuales de Deontología de cada profesión. Se puede decir que los tenemos magníficos y casi abundantes para la medicina; van escribiéndose algunos para los abogados, farmacéuticos, militares; pero aún queda mucho por hacer.

Entre las lecciones de este Curso de conferencias, algunas revelan más que otras al profesor, y cumplen mejor, por consiguiente, su fin de orientar y concretar los deberes profesionales. Tales nos parecen, sobre todo, las de Todolí, Azpiazu, Areilza, de Luis, López Ibor, de Luna y Zaragüeta. Otras no pudieron ser tan prácticas y analíticas por la índole del tema, y algunas no fueron cuanto podían serlo por el tono de conferencia adoptado en ellas, aunque por lo demás resultan interesantes y eruditas.

En la lección del P. Todolí, clara, didáctica, completa, por la importancia singular que tiene, nos permitimos insinuar dos reparos. Primero, que en el concepto de profesión en su sentido propio introduce, siquiera sea como elemento integrante, el de la vocación (p. 8); lo cual nos parece menos acertado, porque, si bien el profesional con vocación tiene todas las ventajas que expone tan hermosamente el disertante, hay que enfrentarse también con la realidad, tan frecuente, del profesional a la fuerza y darle las soluciones que pide su falta de vocación. Segundo, que deja la impresión de urgir la reparación o restitución por todo fraude de la justicia, incluso distributiva y social; lo cual no debiera afirmarse tan categóricamente, ya que muchos moralistas se lo discutirán con buenas razones.

No vamos a multiplicar las observaciones y los encomios que nos sugerían las demás conferencias, ya que es imposible referirlas una por una. Especialmente certeros en muchas de sus apreciaciones y criterios juzgamos los trabajos de los Sres. de Luis, Jordana de Pozas, López Ibor y de Luna. Este, además, muy erudito y rico en ideas y puntos de vista.—M. Z.

MESEGUER Y MURCIA, DAVID, S. I., *Juventud y moral.*—Ediciones Studium de Cultura (Madrid-Buenos Aires, 1954) p. 358, cms. 14 × 20.

He aquí un libro que merece amplia difusión entre nuestra juventud. El magisterio dió a su autor la precisión de conceptos y la concretización de la doctrina que en él admiramos, acaso porque son cualidades que no brillan demasiado en libros de esta índole, cuando se desciende tanto como aquí a la realidad viviente.

Con sencillez y no sin cierta originalidad, por lo menos de una manera personal, va acompañando a los jóvenes en el proceso de su juventud, orientándoles en los principales problemas que se les plantean y dándoles, cuando no la solución completa, al menos los elementos para reflexionar y hacer más certera y provechosa la consulta de su caso singular con el director de su conciencia. Se adivina en sus sugerencias y decisiones al director de jóvenes, experimentado y consciente.

Especial alabanza merece el criterio que le ha guiado en la composición del libro. Es sobrio en observaciones y descripciones psico-fisiológicas, que tienen un valor mucho más secundario de lo que algunos parecen suponer. En cambio, procura, con el mejor acuerdo, impulsar a los jóvenes hacia la práctica de las virtudes cristianas en un ideal de ascesis y perfección según la norma de Jesucristo, sustrayéndoles de esa actitud, que ya es derrota, de quien aspira a no pecar gravemente.

Propuestos el plan de Dios, las exigencias fundamentales de la moral cristiana y la realidad concreta del ser humano, alma y cuerpo, con sus peculiaridades según el sexo, les señala las rutas que se pueden abrir ante sus ojos, las que son de perfección y las de vida en el mundo, mostrando las bellezas de cada una y previniendo contra los peligros que acechan a la juventud en su problema más agudo. Una última parte, con los grandes medios psicológicos y ascéticos para ser lo que se debe ser, corona hermosamente las cinco que precedieron.

Padres, educadores y directores de conciencia encontrarán aquí criterios, normas y juicios muy atinados, ni rigoristas ni laxos, que les facilitarán su delicada labor.—M. Z.

PELAYO DE ZAMAYÓN, O. F. M., CAP., *La propiedad y el salario justo.*—Ediciones Studium (Madrid-Buenos Aires, 1954) p. 169, cms. 12 × 19,50.

He aquí uno de los tomitos bien logrados de la Colección «Problemas de hoy». En él se exponen con orden, claridad y precisión dos problemas interesantes del tema social: la propiedad y el salario justo.

El autor demuestra en primer lugar la legitimidad del derecho de propiedad con argumentos tomados de las exigencias de la vida individual, familiar y social; pasa a considerar la función social de la propiedad y termina definiendo los límites del derecho de propiedad privada.

Las cualidades pedagógicas sobresalientes que revela en esta primera parte las vuelve a poner en juego al explicar la noción de salario y al determinar su cuantía. A su juicio, salario justo es el salario familiar absoluto, y lo demuestra con argumentos de razón e invocando la doctrina de la Tradición católica y del Magisterio vivo, desde León XIII a Pío XII.

La doctrina que propone es la corriente entre los moralistas actuales. Que un salario convencional no es por el mero hecho justo es cosa demasiado obvia. Que cualquier obrero, soltero o casado, trabajando en las condicio-

nes normales, merece como salario mínimo el salario vital familiar, es algo que ya no se puede negar fácilmente.

Leyendo la monografía vulgarizadora del P. Zamayón se fijan y aclaran las ideas que pertenecen al patrimonio indiscutible de la moral social en nuestros días, como punto de partida para nuevos avances a favor de las clases necesitadas.—M. Z.

MENESES, JORGE, *Por una auténtica espiritualidad seglar.*—La Difusora del libro, Bailén, 19 (Madrid, 1954) p. 242.

La limitación de nuestro entendimiento y de nuestras consideraciones hace que fácilmente tengamos ideas parciales de las cosas, a no ser que corrijamos el unilateralismo considerando los aspectos opuestos y llegando después a la síntesis. El mismo Magisterio de la Iglesia y la literatura ascética pueden llevarnos a adoptar esas posturas y criterios incompletos, si no estamos sobre aviso. Leyendo al Pontífice reinante, por ejemplo, veremos unas veces condenada la herejía de la acción y otras oiremos un grito angustioso que tiende a sacudir nuestra pereza y lanzarnos a la lucha. Todo ello está en su punto, y la realidad ideal sería una combinación de contemplación y acción, vida interior y actuación exterior.

El libro de Jorge Meneses persigue esa realidad ideal. Si insiste un poco más en la interioridad, lo hace tácticamente, ya que la exterioridad se desarrolla por sí sola o se deriva de la interioridad como algo necesario, cuando aquélla es real y verdadera.

Con un sincero deseo de ayudar a todos en este anhelo que, gracias a Dios, se va despertando de perfección dentro de la vida cristiana, conforme al designio de Dios, el autor de este libro deshace con su recto criterio la quimera de una espiritualidad seglar específica, contradistinta de la sacerdotal y religiosa.

Formado su espíritu al contacto del Evangelio y en la doctrina de los autores católicos, especialmente en el Magisterio vivo de la Santa Iglesia, propone en forma precisa y penetrante las ideas fundamentales que han de orientar y guiar la auténtica espiritualidad seglar. Y tal vez su mayor elogio es el de haber penetrado tan bien el pensamiento pontificio, que, aun cuando no lo pretende reflejamente, sus ideas se orientan en el sentido que ha señalado Pío XII a la moderna espiritualidad.—M. Z.

NAVARRO, SANTIAGO, C. M. F., *Problemas médico-morales.*—Editorial Coculsa, Paseo de Rosales, 48 (Madrid, 1954) p. 510, cms. 17 × 11.

El prólogo del Dr. Laffón y las palabras introductorias del autor justifican y demuestran la parte que se asume la moral en los problemas médicos. No hay intromisión, sino cumplimiento de una exigencia.

Después de un capítulo fundamental, bien orientado, sobre psique y soma, aunque tal vez debiera reflejar más el pensamiento del autor entre los pareceres encontrados que a veces refiere, hay cinco más sobre problemas de especial importancia en la profesión médica: eugenesia; incursiones en el espíritu (hipnotismo, psico- y narcoanálisis, psicocirugía, técnica convulsionante); moral conyugal (fecundación artificial, control de la natalidad, aborto, continencia periódica); anestésicos (anestesia, eutanasia, punción del corazón); problemas económicos (honorarios, dicotomía).

En muchos puntos la doctrina católica está ya bien definida y lo que dice el autor no puede tener otro interés que el del orden, claridad y preci-

sión. Y lo tiene efectivamente. En algunos hay discusiones todavía entre los moralistas, o sobre el conjunto del problema o sobre algunos aspectos particulares. El P. Navarro toma entonces generalmente posiciones muy razonables, aunque más de uno las juzgará estrechas. Personalmente las compartimos en su mayor parte. Creemos que habría lugar a ulteriores distinciones y, en consecuencia de ellas, a mayor benignidad al tratar de la dicotomía; en cambio, no admitiríamos tan fácilmente como lo hace él, con la mayoría de los autores, la licitud de la punción del corazón, por la razón que indicamos en nuestra *Theologiae moralis summa* II, 264 apl. 4.

En los temas que trata con mayor amplitud aparece bien informado del aspecto médico. Y, por supuesto, del moral que ilustra o demuestra, según los casos, con selectos testimonios de los últimos Pontífices, particularmente de Pío XII. Con los que no comparten su opinión es comedido, aunque sabe mantener frente a ellos con entereza su propia idea, como sucede, por ejemplo, al hablar de la fecundación artificial, uno de los temas mejor tratados en su libro.—M. Z.

ALVAREZ HERRERA, FÉLIX M., *La misión sacerdotal*, 2.ª edición.—Editorial Herder (Barcelona, 1954) p. 232, cms. 18 × 11,6.

Preocupado por la escasez de vocaciones sacerdotales que, como otras naciones iberoamericanas, padece la del Perú, el rector del Seminario de Lima quiso escribir un libro que diera a conocer la dignidad del sacerdocio católico y la necesidad que tienen de él los fieles. Pensaba, sin duda con acierto, que entre la gente de aquellos países, de tan buenos sentimientos religiosos, se preparará un ambiente propicio para que germinen y se desarrollen las vocaciones, si adquieren conciencia del regalo de Dios, que es un sacerdote para una familia.

A este fin comienza exponiendo la necesidad de un Mediador para la humanidad, que no puede ser otro que Jesucristo y que fué, en efecto, constituído Mediador y Sumo sacerdote en favor del género humano. Continuadores de su misión y de su sacerdocio son los ministros de la Iglesia, que actúan como delegados suyos, investidos de poderes divinos para santificar a los hombres y llevarlos a la bienaventuranza.

Habla a continuación del concepto genuino de vocación, puntualizando bien la parte que entra de llamamiento divino; de los grados que llevan al sacerdocio progresivamente; de lo que hay de exacto y de exagerado en el llamado sacerdocio de los fieles. Desde el capítulo VII hace ver la grandeza y dignidad del sacerdote por lo que es, luz del mundo por la predicación de la verdad, y por lo que hace, santificar a las almas y aumentarles la vida espiritual mediante los sacramentos, y, sobre todo, renovar el sacrificio de la cruz bajo la forma incruenta de la Eucaristía. Dos capítulos más sobre el sacerdote ministro del perdón y pastor de las almas abren el camino a la consideración de lo que hace con su influjo de hombre de Dios, siendo sal de la tierra, guiando a las almas a la perfección, conquistando al mundo para Dios al lado de Jesucristo.

La comparación del sacerdocio con las otras carreras profesionales y la encarnación de una vida sacerdotal en la persona del Pontífice reinante acaban de sensibilizar la tesis que se ha desarrollado. Todo el libro rezuma estima del sacerdocio en su auténtica realidad, expuesta con precisión doctrinal, y la realza con selectos textos confirmatorios, tomados de la Sagrada

Escritura, de los Santos Padres y de los documentos pontificios. No podemos menos de recomendar su lectura para provecho personal y para los fines que pretende su autor.—M. Z.

VARIOS, *Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen.* Herausgegeben von F. X. Arnold und B. Fischer. 2. Auflage.—Herder (Freiburg, 1953) p. XV + 395, cms. 23 × 15.

Con gusto damos a conocer este libro, ofrecido por amigos y discípulos, ya en su primera edición, al R. P. Josef Andreas Jungmann, S. I., con ocasión de su 60 aniversario, el 16 de noviembre de 1949. Nada más grato para el liturgista y pedagogo de la Religión que la conjugación de ambos momentos en una serie de trabajos que se refieren al lugar y significado de la misa en la predicación de nuestra fe. El catálogo de los escritos (1924 a 1952) del insigne profesor (p. 377-382) es índice de la fecundidad de su vida, consagrada principalmente al estudio histórico de la Liturgia y a la pedagogía del *kerygma.*

Los trabajos del presente libro unos son previos, fundamentales, como los que estudian las mutuas relaciones entre Historia de la Liturgia y Predicación (B. Fischer) y la significación teológica de los textos variables de la misa (Jo. Pinsk). Siguen otros de índole histórica, v. gr., predicación eucarística en la antigua iglesia (K. Baus), el *kairós* de la misa, según S. J. Crisóstomo (P. Danielou), el sacrificio de los fieles en los sermones de S. León (L. Eizenhofer, O. S. B.), el influjo del decreto tridentino sobre la misa en la predicación posterior (F. Arnold). Otros estudios, de carácter más orientado al *kerygma,* presentan el estado actual de la predicación acerca de la misa, tal como puede examinarse en la liturgia oriental (J. Casper), en las misiones (P. Hofinger, S. I.), en el nuevo catecismo alemán (F. Schreibmayr), ante los jóvenes (L. Wolker), ante los sacerdotes (J. Reuss). Por último, otros seis trabajos de mérito discuten sobre la manera práctica de anunciar y enseñar con sana didáctica y pedagogía la santa misa por medio del mismo oficio litúrgico.—M. NICOLAU, S. I.

BAUMANN, TEODORO, S. J., *La Misa Romana. Síntesis teológica e histórica de la liturgia eucarística romana.*—El Mensajero del S. Corazón, Apart. 73 (Bilbao, 1954) p. 472, cms. 24 × 17.

Un éxito extraordinario alcanzó en España, como lo había conseguido en el extranjero, la obra del P. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* o *El Sacrificio de la Misa.* Su traductor había sido el P. Teodoro Baumann. El trabajo de la traducción le puso en contacto estrechísimo con la más célebre producción literaria y científica sobre la liturgia e historia de la Misa, con lo que se vió capacitado para hacer por sí mismo una síntesis del trabajo de su maestro.

Esta era necesaria. Como muy bien advierte el P. Baumann, el P. Jungmann siguió un método estrictamente científico, con detrimento a veces de la claridad y sobre todo de la facilidad necesaria para la divulgación de una obra. No todos los lectores están capacitados para concretar y sintetizar una exposición difusa y agobiante por las innumerables citas, hipótesis y suposiciones.

Capacitado, pues, el P. Baumann para resumir el sentir del P. Jungmann, y como para divulgar la ciencia tan copiosamente difundida en la obra científica, se ha animado a escribir *La Misa Romana.* Para exponer la historia de la Misa ha preferido seguir el sistema de recorrer la Santa Misa, tal como

hoy la celebramos, y explicar el desarrollo sucesivo de cada uno de los ritos. Hubiera podido optar por el método, que el mismo P. Jungmann empleó, método histórico o cronológico, en el que tomando en su conjunto el rito completo de la Misa se va explicando el desarrollo general indicando cómo se van ampliando, con el correr de los años y los siglos, las diversas ceremonias. Cremos, con todo, que es más práctico para el caso el método del P. Baumann.

Muchas personas que no están capacitadas para entender plenamente el libro mayor y más extenso, lo están ciertamente para hacerse cargo y sacar provecho de este otro. Lo recomendamos, pues, sinceramente, como uno de los mejores que sobre la materia se han escrito hasta nuestros días. La presentación tipográfica es excelente, la disposición muy ordenada, y todo ayuda a su lectura.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

PARSCH, PÍO, *Sigamos la Santa Misa.* 5.ª edición revisada y corregida, p. 140.

OLGIATI, FRANCISCO, PBRO., *Silabario del Cristianismo.* 3.ª edición.—Luis Gili (Barcelona, 1954) p. 254, cms. 12 × 17.

Bien conocidos son estos dos libros, que la Editorial L. Gili reedita. El de Pius Parsch ha contribuído no poco a la piedad de los fieles, que han aprendido en él a asistir con devoción a la Santa Misa siguiendo al Sacerdote y tomando parte en el augusto Sacrificio, pasando así a ser verdaderos actuantes, en su orden, y no meros asistentes o espectadores. La edición alemana (también 5.ª) lleva tirados 100.000 ejemplares.

No menor éxito ha tenido y tiene el Silabario del Cristianismo. Son 220.000 ejemplares los que se han vendido en Italia, en 27 ediciones. En España se han agotado ya dos numerosas ediciones, y esta es la tercera, que seguramente merecerá la misma aceptación de las anteriores. Así lo deseamos, y la obra se lo merece.—IGNACIO CARRIÓ.

POPPE, EDUARDO JUAN MARIA, PBRO. *Pláticas y Cartas a los Sacerdotes.* Trad. del flamenco, p. 126, cms. 9 × 13.

Vitaminas Espirituales, por una JOVEN de A. C. Presentación por Jesús Fernández Ogueta, Pbro.—Luis Gili (Barcelona, 1954) p. 192, cms. 12 × 17.

El Excmo. y Rdmo. Sr. Arzobispo-Obispo de Barcelona se dignó encabezar la edición de la traducción castellana de Pláticas y Cartas a los Sacerdotes, con lo que manifestaba el aprecio que este librito merece, por el bien espiritual que en otros países ha cosechado ya, y el que se espera producirá en España. Los Sacerdotes, lo mismo que los Seminaristas, encontrarán consejos muy útiles y prácticos para su apostolado.

El otro librito acrecienta la biblioteca formativa de la joven, tan necesaria en nuestros días. Es frecuente oír lamentaciones sobre el escaso número de libros formativos para las jóvenes de Acción Católica, o en general para cuantas aspiran a una vida de cierta perfección. Aquí tienen uno más que la Casa L. Gili les ofrece y que esperamos será recibido con agrado y no menor provecho.—IGNACIO CARRIÓ.

GOMÁ Y TOMÁS, ISIDRO, CARD., *El valor educativo de la Liturgia Católica,* 2 t. 4.ª edición.—Edit. Casulleras (Barcelona, 1954) p. C-481; 440.

Esta cuarta edición conserva el texto íntegro e intacto del Cardenal Gomá, precedido de un prólogo del revisor Dr. Isidro Gomá Civit, de una intro-

ducción del Rdmo. Abad de Montserrat Antonio M.ª Marcet sobre el movimiento litúrgico, continuado por el M. Iltre. Dr. D. Casimiro Sánchez Aliseda. Por último se ha añadido al libro el texto de la Encíclica de Pío XII sobre la Liturgia, *Mediator Dei.*

El que esta obra haya alcanzado ya la cuarta edición es un claro exponente de cómo en España se va ampliando el movimiento litúrgico y el interés que despierta la Liturgia entre los católicos españoles. En estos momentos de desorientación en todos los terrenos —también en el litúrgico— se hace oportunísima y necesaria la obra «clásica» del Dr. Gomá, que no debería dejar de leer quien tenga afición a la Liturgia.

Hemos visto con complacencia que a pesar del deseo de mejorar la edición cuarta con la introducción de la Encíclica de Pío XII y la continuación de la introducción sobre el movimiento litúrgico, se haya conservado íntegro el texto del Cardenal Gomá. Ciertamente que, como dice muy bien su sobrino el M. Iltre. Dr. Isidro Gomá Civit, por tratarse de una obra «clásica» hay que conservar las mismas palabras y giros de estilo del autor, tan característicos e insustituíbles, dejando al prudente lector la adaptación de aquellas poquísimas ocasiones en que podrían parecer sus dichos adolecer de cierto anacronismo.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LÓPEZ MARTÍNEZ, NICOLÁS, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica.* (Public. Semin. Metrop. Burgos, Ser. A., n. 1).—Libr. Luz y Vida, Apat. 87 (Burgos, 1954) p. 451, cms. 24 × 17.

Nos encontramos ante una obra de innegable valor en el campo de la investigación y que no dudamos contribuirá eficazmente a hacer más luz en el intrincado laberinto de la Inquisición española. Se han abandonado los trabajos de tesis, sea en favor, sea en contra de la Inquisición, que tanto abundaron en otros tiempos, en que tan célebres se hicieron las diatribas de *Llorente* o de *Melgares Marín,* y más recientemente los múltiples trabajos de *E. C. Lea.* Asimismo las defensas cerradas y sistemáticas de un *Cappa,* de *Ortí Lara* o *Rodrigo.* Ya *Menéndez y Pelayo* se entregó de lleno al estudio de los documentos, y otros beneméritos investigadores del temple de *F. Fita, Serrano y Sanz* y en nuestros días *M. de la Pinta Llorente* y otros, e incluso protestantes, como *S. Schäfer,* han acudido a los archivos y han conseguido hacer luz sobre la verdadera naturaleza, actuación y resultados de la Inquisición española, con la particularidad de que estos trabajos, basados en la documentación auténtica y original, constituyen de hecho la mejor apología de la Inquisición.

A este grupo de trabajos documentados sobre la Inquisición española pertenece la obra que nos ocupa del canónigo de Burgos, N. López Martínez. Por esto podemos decir de él, como su mayor recomendación y su mejor elogio, que se ha apoyado en una abundante documentación de primera mano, y que a nuestro entender prueba plenamente el tema que se propone.

El tema versa sobre el problema de los principios de la Inquisición española. Ahora bien, ante todo se propone la cuestión fundamental sobre el verdadero motivo de su establecimiento, y en segundo lugar expone a grandes rasgos su primera actuación; todo ello sobre la base de gran cantidad de documentos contemporáneos, avalorada con la reproducción de muchos de ellos en un abundante apéndice.

El verdadero motivo del establecimiento de la Inquisición española lo ve el autor en el peligro de los conversos judíos, y en efecto, lo prueba documentalmente con los cuatro capítulos de la primera parte. De particular importancia conceptuamos los capítulos II y III, en los que describe la extraordinaria significación de los conversos en la vida social, y su vida religiosa. Son impresionantes los datos verídicos que recoge sobre el número exorbitante y su influjo en la vida de la nación, por las riquezas que poseían y los altos cargos, aun eclesiásticos, que desempeñaban. La conclusión está expuesta en el capítulo IV, en el que se pondera el odio que respiraban a todo lo cristiano, su solidaridad con los judíos y por consiguiente el inmenso peligro que constituía un Estado dentro de otro Estado.

Frente a estos hechos, los Reyes Católicos dieron las más inequívocas pruebas de su espíritu cristiano, haciendo todo lo posible para la debida instrucción de los conversos. Pero ante la evidencia de lo inútil que resultaba su trabajo se decidieron al fin a establecer la Inquisición. Así se expone ampliamente en el capítulo V, a lo que se añade en los dos siguientes una excelente síntesis sobre la verdadera significación y primera actuación del Tribunal de la Fe en España y de los procedimientos que empleó en sus procesos conforme al derecho entonces existente. Todo esto basado en abundante documentación original y contemporánea. El capítulo VIII y final, sobre la expulsión de los judíos, es digno complemento de la exposición anterior.

Con verdadera satisfacción ponderamos el mérito objetivo de esta investigación original y el buen criterio y la seguridad que se manifiesta en la exposición de una materia tan delicada y tan discutida. Por esto estamos seguros de que será muy bien acogida por todos los amantes de verdadera ciencia y crítica histórica y en particular por los que desean sea objetivamente conocida la Inquisición española.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (*Spanische Forschumgen der Görresgesellschaft.* Tomo X). Por J. Vincke, en colaboración con E. Schramm, G. Schreiber y J. Vives.—Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Gallitzinstrasse, 12 (Münster Westfalen, 1955) p. VIII-312, 16 láms.

La Sociedad Goerresiana, tan acreditada por sus aficiones a las cosas de España y sus estudios españolistas, nos presenta de nuevo un volumen, el X, de su simpática colección «Spanische Forschungen», «Investigaciones españolas». Diríamos que, con la rapidez con que ha querido que este tomo X siguiera al tomo IX, haya querido desquitarse de los muchos años transcurridos anteriormente sin haber podido publicar ninguno. Por esto, como en las demás ocasiones, damos también ahora la más cordial bienvenida a este volumen, que es el mejor símbolo de la cordialidad de nuestras relaciones mutuas culturales y el mejor exponente de la voluntad decidida de colaboración de la Alemania de nuestros días en la obra de investigación de los tesoros históricos de España.

Comienza el presente vol. X con el trabajo de *R. Carande*, titulado «El oro de la India occidental y la política de crédito de Carlos V». Se trata de una conferencia, dada por el autor en Friburgo de Suiza y en otras ciudades de Alemania, que expresa uno de los resultados de las investigaciones, que aparecen en el vol. III de su obra «Carlos V y sus banqueros». En efecto, ante la escasez de oro y otros metales preciosos, el que comenzó a recibir

España desde 1522 de la India occidental o América sirvió a Carlos V como base fundamental para sus empresas europeas.

W. Frhr. von Löheysen, en su estudio «Jaime Fabré, un arquitecto catalán del siglo 14», estudia el problema tan discutido en los últimos decenios sobre el verdadero arquitecto de las catedrales de Barcelona, Palma de Mallorca y Gerona. Este problema se amplía ante la noticia sobre el arquitecto de la catedral de Bayona, designado con el nombre de *Jacobus de Favariis.* ¿Se trata de una misma persona? Sin llegar el autor a una conclusión cierta, defiende la extraordinaria importancia de la arquitectura catalana en el siglo XIV y pondera la gran figura del catalán *J. Fabré,* el cual es ciertamente arquitecto, desde 1317, de la Iglesia de Sto. Domingo de Palma, acepta en 1317 la dirección de la ya comenzada catedral de Barcelona, ejerce grande actividad en Bayona y emprende en 1320 la fábrica del coro de la catedral de Gerona; en 1329 inicia importantes trabajos en Sta. María del Mar y trabaja en la cripta de la catedral de Barcelona.

J. Vincke, en su trabajo «El derecho de patronato de la corona de Aragón», partiendo de la base de la lenta desaparición de las llamadas Iglesias propias, expone el desarrollo histórico del derecho de patronato de Aragón, como principio fundamental de los derechos futuros del Patronato de los Reyes españoles, de tanta importancia en los siglos XVI y XVII.

R. Reinhard nos ofrece un estudio sobre «La ética colonial española en Chile en el siglo 16». Se toca de nuevo la tan discutida cuestión hasta qué punto los españoles en la evangelización del Nuevo Mundo se apoyaban en las armas. El dominio Fr. Gil González de San Nicolás, basándose en los principios defendidos por el célebre Las Casas, se manifiesta en abierta oposición con los métodos seguidos por los franciscanos. Tal vez el autor atribuye excesiva importancia a los testimonios de Las Casas.

G. Schreiber, autor de otro trabajo sobre «Montserrat en el recuerdo de Alemania», presenta uno semejante con el título «El santo Monte de Montserrat». Como el anterior se basaba en la edición Adam Berg, de 1580, hecha en Munich sobre Montserrat, así el presente comenta la edición de Fugger, hecha por Cristóbal Mang en Augsburgo en 1608, que trata sobre la Santa Montaña de Montserrat. El autor, pues, examina esta edición, su dedicatoria a M. Salomé, esposa de Marcos Fugger y da a conocer la significación histórica y sacral de esta veneración a una Montaña Santa, con su ermitaño Garin y todo el sentido que esta leyenda encierra, sobre todo en la lejana España, tierra por antonomasia mariana, tierra de grandes apóstoles y tierra de luchas con los moros.

G. Weise, con su trabajo «El elemento de lo Heroico en la literatura piadosa española», y sobre la base de treinta y tres escritores ascetas españoles de los siglos XVI y XVII, en ediciones populares y corrientes, examina el valor y sentido de lo *Heroico,* las virtudes heroicas, actos heroicos, en la ascética religiosa española del siglo de oro, en su relación con el gótico, el humanismo y el renacimiento.

Finalmente *J. Vives,* conocido arqueólogo y director de la Biblioteca Balmesiana de Barcelona, nos ofrece un breve boletín de los trabajos realizados por los investigadores españoles de nuestros días sobre el período visigodo, siguiendo en ello el ejemplo de *E. Hübner.*—BERNARDINO LLORCA, S. J.

ARQUERO SORIA, F., *La Virgen de Atocha.* (*Temas madrileños VIII*).—Instituto de Estudios Madrileños (Madrid, 1954) p. 44-12 láms., cm. 14 × 21.

SIMÓN DÍAZ, JOSÉ, *Los votos concepcionistas de la villa de Madrid.* (*Temas madrileños* X).—Ibid. (Madrid, 1954) p. 25-4 láms., cms. 14 × 21.

El Instituto de Estudios Madrileños ha querido celebrar el año mariano con estos dos trabajos, en los que da a conocer diversos aspectos de la devoción a la Virgen de la capital de España.

El primero estudia la historia y devoción de la Virgen de Atocha, tan madrileña por una parte y por otra asociada a la historia de España. Los principales reyes de España se han postrado ante ella. Importantes y decisivas victorias se han atribuído a su intercesión.

El segundo trabajo tiene por objeto un aspecto de la devoción a la Inmaculada de la villa de Madrid: los diversos votos que hizo el Ayuntamiento a la Inmaculada en varias ocasiones. Se ve lo arraigado de esta devoción en la corporación madrileña y de rechazo en el mismo pueblo. El voto más antiguo es de 1438 con ocasión de haber sido vencida una peste. Siguen otros varios, entre los que descuella el solemne de 1653, en que juró el Ayuntamiento defender esta dulce prerrogativa de la Inmaculada Concepción.—I. I., S. I.

SCHERZ, GUSTAV, C. SS. R., *Im Rufe der Heiligkeit.* Zweite Auflage.—Herder (Freiburg, 1953) p. 76, cms. 20 × 13.

Se recogen testimonios por orden cronológico, distribuídos en siglos, sobre la fama de santidad del célebre científico, fundador de la Geología, Nicolaus Stenonis (*Niels Stensen*) (1638-1686). Este danés, nacido en el protestantismo, pero convertido al catolicismo en 1667, más tarde sacerdote y obispo, ha dejado una impresionante huella por su virtud, que interesó a sus contemporáneos y a los posteriores. Esta «fama de santidad», cuyo examen es necesario en un proceso de beatificación, es lo que con gran acopio de datos se ofrece agradablemente ante nuestra vista.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

La santidad sacerdotal. Lecturas escogidas sobre la excelencia del sacerdocio católico. 2.ª edición corregida y aumentada.—Editorial Balmes (Barcelona, 1953) p. XV + 633, cms. 17 × 11.

A los diez años de la primera edición se ha presentado la segunda «corregida y aumentada». Ahora se añaden un capítulo del Card. Gibbons sobre la excelencia del sacerdocio católico, tomado del libro «El embajador de Cristo», y la Exhortación de Pío XII al clero «*Menti nostrae*». También, como apéndices, diferentes trabajos del Dr. D. Eudaldo Serra, aparecidos antes en «Apostolado sacerdotal» acerca de «las vocaciones a los diferentes estados de vida», «El estado de perfección y la perfección personal» y «La dirección espiritual de la niñez».—M. N.

CAVATONI, ANGEL, PBRO., *Letanía de la Santísima Virgen con comentarios instructivos y morales.* Traducción del Dr. D. Pío Bosch Vilá, Pbro., de la 5.ª edic. italiana.—Edit. Litúrgica española, Av. José Antonio, 581 (Barcelona, 1953) p. XI + 541, cms. 19 × 13.

Un párroco italiano del siglo pasado (1803-1881), alma selecta, sabia y de vida interior, curado de una enfermedad, quiso manifestar su agradecimiento a la Madre de Dios explicando durante dos años la letanía lauretana

en sus instrucciones catequísticas de domingos y fiestas. De ahí el carácter popular moral y ascético de estas explicaciones, cuyo sabor, piedad y doctrina impresionan agradablemente. La quinta edición italiana —se nos avisa— ha cortado redundancias oratorias de la época en que la obra se escribió y suprimido repeticiones y circunstancias locales particulares; mientras, por otra parte, se ha añadido el comentario a nuevas advocaciones (*Mater boni consilii, Regina pacis*). El traductor español ha añadido docta y piadosamente el comentario a la novísima advocación «*Regina in caelum assumpta*».—M. N.

Sobre la perfección cristiana. Ponencias de la I Semana de Espiritualidad organizada por el «Centro de Estudios de Espiritualidad» de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca.—Juan Flors, editor, Vía Layetana, 53 (Barcelona, 1954) p. 461, cms. 17 × 12.

Después de una «Presentación» por el Presidente del Centro, D. Luis Sala Balust, las ponencias aparecen reunidas en una primera parte, que trata de «la perfección cristiana en sí», y en otra segunda, que se ocupa de «la perfección de los diversos estados y condiciones». Se encuentran interesantes estudios en la primera parte, sobre la misma perfección cristiana (P. A. Andrés Ortega), sobre sus relaciones con la caridad (P. Royo Marín) y con los consejos evangélicos (P. Brasó). Ni falta quien se ocupe de los «resortes psicológicos» de la perfección (P. Vaca), del binomio «Perfección y contemplación» (D. B. Jiménez Duque) y de la necesidad de la perfección (P. Efrén).

El P. Olazarán en la segunda parte estudia las características de la espiritualidad contemporánea, como vida. La perfección en el estado religioso (P. Omaechevarría), en el clero diocesano (Sr. Goicoecheaundía), en el seglar (D. Alfredo López), en las clases dirigentes (Sr. Iribarren), en el estado matrimonial (Sr. Suquía), son objeto de otros tantos meritorios trabajos.—MIGUEL NICOLAU, S. I.

MOTA DE LA MUÑOZA, ISIDRO, PBRO., *Los medios modernos de apostolado.*—Editorial Vilamala, Valencia, 246 (Barcelona, 1954) p. 272, cms. 20 × 14,5.

Antiguo Ecónomo en un pueblo castellano y actualmente Párroco en Méjico, el autor de este libro es hombre experto en el manejo de las más modernas armas apostólicas. De su experiencia no menos que de su celo sacerdotal ha brotado su libro, que nos parece llamado a hacer y a enseñar a hacer mucho bien. Muchos años han pasado desde la publicación de «Lo que puede un cura hoy», pero su título le vendría muy bien al libro de D. Isidro. Aunque no se dirige exclusivamente a los sacerdotes, pero sí principalmente a ellos. En siete capítulos se exponen los fundamentos de los nuevos métodos y los apostolados de la propaganda, del cine, del arte, en los ambientes de diversión, el apostolado social y su práctica. Continuas llamadas a las exhortaciones pontificias y episcopales, datos de experiencias concretas de España y Méjico en primer lugar, resultados obtenidos y dificultades superadas, todo ello da una singular autoridad al libro del dinámico sacerdote. Presupone siempre y en primer lugar los medios de institución divina y eclesiástica y asigna a los medios humanos su propio lugar. Se aparta por igual de la rutina y de la utopía. Como lo hemos visto en libros similares extranjeros, nos habría gustado ver añadida a esos hermosos capítulos una lista de referencias y señas de las obras en marcha dentro de cada método, como también alguna bibliografía añadida a cada capítulo.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MARTÍNEZ ALMENDRES, GREGORIO, C. SS. R., *Los vicarios del amor en la ciudad terrestre.*—Editorial El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1954) p. 482, cms. 20,5 × 23.

Toda la problemática de la vocación sacerdotal tratada, divulgada diríamos mejor, en diez capítulos de vibración comunicativa y juvenil. Los vicarios del amor son los sacerdotes, y el P. Almendres en las cuatro partes de su libro los ve y presenta en cuanto llamados, despojados, enviados, sacrificados y comidos. El autor habla principalmente a los jóvenes, posibles candidatos al Sacerdocio, y en todo el curso de sus páginas no pierde de vista a su auditorio y le tiene en suspenso con multitud de citas y ejemplos. A los no tan jóvenes el estilo les podrá parecer efectista y recargado. Pero no dejará de prestarles muy buen servicio si han de hablar del tema a auditorios semejantes. Solidez de doctrina, abundancia de conceptos y una cubierta a todo color que convida más a la lectura.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ALFONSO M.ª DE LIGORIO, SAN, *Obras ascéticas*, t. II.—B. A. C. (Madrid, 1954) p. XXIV-941.

El P. Andrés Goy, C. SS. R., ha preparado este segundo volumen de las obras ascéticas de S. Alfonso M.ª de Ligorio. Las que comprende son: «Reflexiones útiles a los Obispos»; «Selva de materias predicables»; «Carta a un religioso amigo suyo»; «Carta a un Obispo nuevo»; «Misa y Oficio atropellados»; «Sermones abreviados» (54 sermones).

A cada uno de esos trataditos precede una breve introducción y acompañan algunas notas. La mejor alabanza de este volumen es que no desmerece del anterior, sino que procura superarlo. Si todos los tratados de S. Alfonso son recomendables a toda suerte de lectores, especialmente es digno de ser leído por los Sacerdotes y Seminaristas el que se intitula «Misa y Oficio atropellados», que serviría eficazmente para rezar con devoción y dignidad el oficio divino y celebrar con la debida reverencia el Santo Sacrificio de la Misa. Y aun no pocos seglares se aprovecharían de su lectura aplicándola debidamente a la asistencia a la Misa y a los rezos que acostumbren a practicar.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BONIS, SALVADOR DE, S. D. B., *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo.*—Edit Casulleras, Vía Layetana, 85 (Barcelona, 1954) p. 137, cms. 19 × 13.

El P. de Bonis, Salesiano, ama a España y sus cosas. Por esto al hacer su tesis doctoral seleccionó un tema español que pudiera interesar a los italianos; y el tema fué: Menéndez y Pelayo.

Para el público español puede también resultar de interés esta tesis, aunque el gran polígrafo nos sea bien conocido. De todos modos no viene mal traernos a la memoria un auténtico español, de tradición netamente española, contenido españolísimo, en ese tiempo en que corrientes culturales muy dudosas, aun dentro de España y por quienes se vanaglorian de amar a su Patria, parece se empeñan en hacer resaltar en España y en el extranjero aquellas figuras que no tienen de españolas más que la lengua castellana en que escribieron, el estilo elegante y el haber nacido en suelo español, aunque su formación, su espíritu y aun gran parte de su vida ha pasado, se ha formado y ha bebido el espíritu de otros países. La tesis del P. de Bonis nos enseña que Menéndez Pelayo tiene también un buen contenido filosófico, y

más aún una posición filosófica, que bien desearíamos en otros llamados filósofos españoles.

Este libro, que lleva una presentación del P. Juan Roig Gironella, S. J., no es la tesis completa, sino un extracto de la misma, tal como lo publicó el autor en su original italiano.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CHUFRÉ GOMÁ, MERCEDES, *Estampas Marianas.*—Librería Casulleras (Barcelona, 1954) p. 63.

La fina pluma de la Srta. Mercedes Chufré ha volcado de nuevo al papel sus delicados sentimientos. Esta obrita, como todas las suyas, es una miniatura o una joya filigranada.

Los siete dolores de la Virgen —siete estampas marianas acompañadas de la reproducción de los cuadros de J. Janssens— aparecen vivos a través de un corazón de amor en que la autora ha sabido sentir los dolores de su Madre. Librito tan suave es una humilde pasionaria puesta a los pies de la Virgen en su año jubilar. Las almas devotas de María encontrarán suave néctar en esas páginas encantadoras y llenas de unción.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VERA IÑIGUEZ, ENRIQUE, PBRO., *Pro eis... Hostia. Vida y escritos del Sacerdote Don Manuel Díaz Martínez.* 3.ª edición.—Hijos de Gregorio del Amo (Madrid, 1954) p. 200, cms. 18,5 × 12.

Muchos han sido los Prelados que han alabado la Vida del ejemplar Sacerdote D. Manuel Díaz, tan sentidamente escrita por D. Enrique Vera, Pbro. En nuestros días, en que la santidad parece que se oculta a los ojos de muchos, no saben verla sino es en el apostolado de la actividad, es de sumo interés la aparición de esos ejemplos de santidad oculta en la enfermedad. Existen muchos, pero son poco divulgados. Como D. Manuel Díaz, el clero secular podría aportar una legión de nombres que le honran y que merecerían el honor de los altares. Por esto nos alegramos de que se publiquen esos ejemplos, que son un gran estímulo para sus compañeros de sacerdocio, y más quizá aún para los Seminaristas. Estos han de formarse con la idea de una grande santidad, pero santidad auténtica, santidad íntima, aunque quede arrinconada en un humilde pueblecito —recuérdese al Santo Cura de Ars— o haya de sacrificarse como «hostia... pro eis».

Gran acierto ha sido el de D. Enrique Vera al escoger por título o como síntesis de la santidad de su biografía la idea de sacrificio. Ojalá la lectura de esa vida, tan breve, pero tan fecunda, y de escritos tan sencillos, pero tan vívidos, encienda muchas almas que se enamoren de la virtud oculta, del espíritu de sacrificio, que es el que hace fructificar. Porque la santificación de las almas no es obra del agricultor que planta y riega, sino de Dios, que dando vida a la semilla la hace germinar y producir.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CRONICA

La XV Semana Teológica Española

Del 19 al 24 de septiembre de 1955 se tuvo en Madrid, en la sede del Instituto de Teología «Francisco Suárez» del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la XV Semana Teológica Española. Por ausencia del Excmo. y Rdmo. Sr. Patriarca de las Indias Occidentales y Obispo de Madrid-Alcalá, alma y promotor de estos altos estudios, presidió la mayor parte de las sesiones el Excmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Orense, Dr. D. Angel Temiño Saiz, antiguo colaborador de estas Semanas. Asistió también a algunas de las sesiones el Sr. Obispo de Teruel, Rdmo. Fr. León Villuendas, O. F. M. El tema principal de esta Semana, «Cuestiones actuales de Teología Sacramentaria», se desarrolló, como años pasados, en 5 ponencias leídas en las sesiones matutinas, con discusiones privadas en las vespertinas; en éstas por enfermedad del R. P. Joaquín Salaverri, S. I., actuó de Moderador el Ilmo. Sr. D. Ramiro Fernández Gallego, Catedrático del Seminario de Madrid. Se leyeron además varios temas libres.

La Teología sacramentaria ofrece temas de actualidad no poco interesantes y que requieren especial estudio de parte de los cultivadores de la Teología. Las notas más destacadas de esta problemática moderna se podrían concretar, por una parte, en una revisión de los conceptos clásicos, y por otra parte en una aportación de las investigaciones históricas en plan de criticismo de la Teología ordinaria. En ambos aspectos, junto a aportaciones de valor positivo, se aprecian tendencias más discutibles. Precisamente una historia detenida y completa de la Teología sacramentaria haría ver que esta parte de la Teología es de formación más reciente; por lo que no puede desconocerse la importancia que en ella tienen los teólogos postridentinos, cuyo estudio directo es ineludible en cuestiones que ellos solos pudieron proponer, como suscitadas por el Concilio Tridentino, el primero que propuso una dogmática sacramentaria en toda su amplitud, general y particular.

La primera ponencia, «La sacramentalidad, su naturaleza, su función en la Iglesia», la desarrolló el R. P. Joaquín Luis dos Santos, O. P. Analizada la noción de sacramentalidad, la razón de signo, símbolo y sacramento y la función de los signos sacramentales, encuadrada en la teoría escolástica, insistió en la idea que hoy corre de la sacramentalidad de la Iglesia como tal, aplicando la teoría sacramental al misterio de la Iglesia. Nadie pondrá en duda la íntima relación del tratado «De Ecclesiae sacramentis» con la Iglesia, cuya función salvadora se desarrolla principalmente por los sacramentos. Pero, como acertadamente expuso el ponente en la discusión, la palabra sacramento y sacramentalidad tiene una extensa gama de significados, y por esto es fácil incurrir en equívocos o en extensiones indebidas de los conceptos estrictos. Por esto el ponente en la discusión estableció que, aparte la «misteriosidad» de la Iglesia, no podía pensarse en un como «opus opera-

tum» de la misma Iglesia como tal, como son los sacramentos, y que dicha sacramentalidad sólo podía entenderse en un sentido lato, o en cuanto le pertenecen a ella los sacramentos como bien propio. Fué necesario también reafirmar la esencial diversidad entre los sacramentos y los sacramentales, con referencia a la colación de la gracia santificante y de las gracias actuales.

El segundo tema, de vivo interés y especial dificultad, trataba de determinar las posibles interferencias entre la potestad de orden y la de jurisdicción en orden al valor de los sacramentos: «¿Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos?». Desarrollólo con claridad, distinción y ecuanimidad generalmente reconocidas el R. P. Francisco de P. Solá, S. I. Sólo la lectura del denso trabajo puede dar idea de la extensión y complejidad de los problemas que se suscitan y discuten. Expuesta la noción de ambas potestades, determinó el terreno en general en que podían darse estas interferencias. Pero sólo el análisis de cada sacramento en particular puede dar suficiente luz en esta delicada cuestión. La Penitencia da un claro e ineludible caso de interferencia, por el carácter judicial de la potestad de remitir el pecado en este sacramento, por lo que la jurisdicción es algo esencial a él. El Matrimonio como contrato que es en su esencia entra también en el ambiente jurisdiccional, por lo que puede la autoridad eclesiástica imponer en él condiciones de validez; interfiere, pues, la potestad de jurisdicción en la materia del sacramento. La Extrema-Unción y la Confirmación ofrecen ciertas apariencias de intervención, en la materia del sacramento y en su confección; sin embargo, el ponente cree no imponen soluciones afirmativas. Menos aún el Bautismo y la Eucaristía. Queda el sacramento del Orden, donde se suscitan dos problemas agudos, el de las llamadas reordinaciones y el del simple sacerdote como ministro extraordinario. Aunque en breve síntesis, penetró el ponente con acribía en la médula de los hechos aportados y de las doctrinas teológicas y expresó su sentir personal de que no hay argumentos que obliguen a admitir las nuevas hipótesis. Su conclusión muy ponderada fué que en el estado actual de la Teología sacramentaria no puede darse solución definitiva y uniforme; se impone al teólogo una actitud de prudente reserva y cautela. La discusión de la ponencia puso prácticamente de manifiesto la oportunidad de estas observaciones.

El Excmo. Sr. Obispo de Orense, Rdmo. Sr. Dr. D. Angel Temiño Saiz, viene elaborando ya hace años una teoría en parte nueva sobre la causalidad sacramental, de la cual presentó una síntesis en la tercera ponencia «Diversa especie de la causalidad de los sacramentos». Partiendo de un hecho evidente, la diversa naturaleza de los sacramentos, entiende el Sr. Obispo que de aquí podría seguirse un modo asimismo asaz diverso en su actuar la producción de la gracia. Examinadas además la argumentación positiva y teológica en las teorías que propugnan la homogeneidad de la causalidad sacramental, no le parecen adecuadas al intento, y en todas ellas halla elementos que no encajan en los esquemas respectivos. En Sto. Tomás cree el Sr. Obispo hallar fundamentos para una distinción y una repartición de las teorías propuestas hasta ahora entre los diversos sacramentos, sobre todo si se tiene en cuenta la función que ellos ejercen en el Cuerpo místico. Así atribuye una causalidad de tipo intencional dispositivo o exigitivo al Bautismo, Confirmación, Orden y Matrimonio; a la Penitencia causalidad jurídica inmediata; a la Extrema-Unción causalidad deprecativa, y causalidad física in-

mediata a la Eucaristía. La discusión interesante y prolongada no llegó, como es natural, a unanimidad de criterios; mas no por eso dejó de ilustrar puntos importantes de la sacramentaria.

Excelente por la precisión y dilucidación de conceptos fundamentales fué la ponencia del R. P. Bernardo de Monsegú, C. P., «Coincidencias y divergencias de las potestades de sacrificar y de santificación», elementos constitutivos de la potestad de orden. Partió de la determinación de la naturaleza de los sacramentos como signos de culto y de santificación y de su doble carácter de indicación y de causalidad, como signos prácticos. De aquí brota la idea de que la potestad de orden, bien que recae normalmente en un mismo sujeto, comprende dos funciones diversas, sacrificio y santificación, a manera de género que se especifica en dos direcciones. La potestad sacerdotal dice relación inmediata al sacrificio como culto de la divinidad; pero por esto mismo los medios de santificación, como frutos que son del sacrificio, vienen a ser como un complemento de éste, y de aquí las coincidencias entre el poder de orden y el de santificar. Las precisiones del ponente son sumamente orientadoras en las discusiones en torno al llamado sacerdocio de los fieles, campo en el que ha laborado con inteligencia el P. Monsegú.

En la última ponencia dió el R. P. Domiciano Fernández, C. M. F., un resumen de la última parte de su complejo estudio sobre las relaciones entre el Episcopado y el Prebisterado, que considera conveniente tratar en toda su amplitud histórica y teológica para llegar a la solución de los problemas concretos que se presentan en Teología sacramentaria, al investigar «¿Qué supone ya en el simple presbítero y qué le añade el Romano Pontífice al capacitarlo para administrar la Confirmación? ¿Cabe discurrir igualmente acerca del Sacramento del Orden?». Estima con razón el ponente que se impone la tesis de la sacramentalidad del Episcopado y que imprime carácter en algún modo nuevo. Sin embargo, es cierto que uno de los poderes del Episcopado, el de confirmar, puede ejercerlo el simple presbítero por delegación pontificia. Esta delegación supone en el carácter presbiteral una potestad radical, cuyo uso libre le confiere. Esta problemática cree el ponente deber extenderla a la potestad de ordenar, apoyado en los recientes descubrimientos de las bulas de Bonifacio IX, Inocencio VIII y Martín V, por cuyo valor probativo se declara. Examinadas las tentativas de solución al problema propuesto, insinúa modestamente la indicada asimilación al caso de la Confirmación. Será de interés leer el texto íntegro de la extensa ponencia. La discusión reconoció la dificultad de dar respuesta definitiva.

Los temas libres aportaron casi todos buenos documentales informativos de carácter histórico-teológico, muy bienvenidos y que sería de desear se multiplicasen en nuestras Semanas junto a los temas especulativos. El Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero presentó un completo y utilísimo reportaje sobre la controversia en torno a la Teología kerigmática, tendencia apreciada con inteligente benevolencia por el ponente; en conclusión, no es necesaria una nueva estructuración de la ciencia teológica; basta una integración vital de las perspectivas pastorales en la Teología clásica para responder a las legítimas aspiraciones de los kerigmáticos. El Sr. Secretario del Instituto «Francisco Suárez», Dr. D. Joaquín Blázquez Hernández, eficaz propulsor de las Semanas teológicas, hizo un acabado estudio sobre «El Tostado como alumno y profesor de la Universidad de Salamanca»; mucho de

agradecer es esta comunicación sobre una de las mayores glorias teológicas del siglo XV, llena de interesantes datos aún inéditos y que estimará en lo que vale la bio-bibliografía teológica. El R. P. Basilio de San Pablo, C. P., expone en su comunicación «Los avances de la Mariología en la Encíclica *Ad caeli Reginam*», los argumentos intrínsecos de la realeza mariana y la modalidad y extensión de su ejercicio según el documento pontificio, el cual en muchos aspectos se pone a la cabeza de los mayores avances de la Teología mariana. El R. P. Joaquín M.ª Alonso, C. M. F., dió noticia del llamado «neo-calcedonianismo», que vendría a representar una interpretación seminestoriana de la definición de Calcedonia, fenómeno no probado y que está en oposición con las posteriores decisiones dogmáticas y la auténtica. «María en los escritos de Erasmo» es el título de una interesante comunicación del Dr. D. José Ignacio Tellechea, que con claridad y gran penetración muestra que el camaleóntico humanista no supo descubrir el misterio de la Madre de Dios. De orden diverso fué el trabajo del Canónigo de Compostela, Dr. D. Manuel Ferro, «¿Es la gracia santificante una entidad absoluta?». Supuesto que la gracia es un don físico, puso reparos a la doctrina ordinaria de los escolásticos, que la colocan en la categoría de accidente absoluto; en su lugar insinuó una solución fundada en las teorías inéditas del Dr. Amor Ruibal.

Esta sencilla exposición de los trabajos de la XV Semana de Teología basta para apreciar su valor y la vitalidad de la Teología española.

JOSÉ M.ª DALMAU, S. I.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

STAEHLIN, CARLOS M.ª, S. I., *Apariciones. Ensayo crítico* (Colección *Psicología-Medicina-Pastoral*, 2).—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1954) 406 + 14 láms.

SÁNCHEZ-CÉSPEDES, PEDRO, S. I., *El Misterio de María. Mariología Bíblica*, 1.ª parte: *El principio fundamental. Cristo y María, un solo principio redentor.*—Edit. «Sal Terrae» (Santander, 1955) 287.

SEGUI, G., M. SS. CC.—HILLGARTH, J. N., *La «Altercatio» y la Basílica paleocristiana de Son Bou de Menorca.*—Soc. Arqueolog. Luliana (Palma de Mallorca, 1955) 60.

SEGARRA, FRANCISCO, S. I., *Iglesia y Estado.* Nueva edición notablemente ampliada.—IFIBA ediciones (Barcelona, 1956) 167.

MARTINS, MARIO, S. J., *Estudos de literatura medieval.*—Livraria Cruz (Braga, 1956) 536.

* De la BIBLIOTECA APOST. VATICANA, Città del Vaticano:

HONIGMANN, ERNEST, *Patristic Studies* (*Studi e Testi*, 173).—(Città del Vaticano, 1953) VII-255.

ANDREU, FRANCESCO, C. R., *Le Lettere di San Gaetano da Thiene* (*Studi e Testi*, 177).—(Città del Vaticano, 1954) XXXV-144.

* De la EDIT. CATOLICA, S. A., Alfonso XI, 4, Madrid:

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica*, t. IX *Tratado de la Religión, de las Virtudes sociales y de la Fortaleza.* Vers. bajo la direc. de Teófilo Urdánoz, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1955) XX-906.

CATALINA DE SENA, SANTA, *Obras. El Diálogo.* Introd., vers. y notas de Angel Morta.—B. A. C. (Madrid, 1955) XXXI-663.

JUAN CRISÓSTOMO, SAN, *Obras.* I *Homilías sobre el Evangelio de San Mateo* (*1-45*). Prólogo, texto griego, vers. y notas de Daniel Ruiz Bueno.—B. A. C. (Madrid, 1955) XX-864.

* De la EDIT. COCULSA, Paseo de Rosales, 48 dpdo., Madrid:

PEINADOR, MÁXIMO, C. M. F., *Salmo 118, Salmo de la regla.* Introd., vers., comentario ascético.—(Madrid, 1950) 97.

NAVAL, FRANCISCO, C. M. F., *Curso de teología ascética y mística...*, 8.ª edic. por Francisco Juberías, C. M. F.—(Madrid, 1955) 895.

ESCUDERO, GERARDO, C. M. F., *El voto solemne de pobreza, su historia, su naturaleza y su problemática actual.*—(Madrid, 1955) 350.

ESCUDERO GERARDO, C. M. F., *Los Institutos Seculares, su naturaleza y su derecho.*—(Madrid, 1954) 380.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

«Vida Religiosa», *La nueva disciplina canóniga sobre las monjas.* Texto de los documentos pontificios disp. y anotados, 2.ª ed.—(Madrid, 1954) 267.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *El Credo explicado a niños y a grandes. Lecciones catequísticas.*—(Madrid, 1955) 790.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *Triduos y novenas,* t. V *Novena a la Virgen del Perpetuo Socorro.*—(Madrid, 1956) 178.

CONNELL, FRANCISCO J., C. SS. R., *Teología para seglares,* t. I *Puntos de Teología moral.* Vers. del inglés por Pedro R. Santidrián, C. SS. R.—(Madrid, 1955) 364.

FLORES DE LEMUS, ISABEL, *El fulgor de una púrpura. El cardenal Rafael Merry del Val.*—(Madrid, 1956) 299.

ALFONSO M.ª DE LIGORIO, SAN, *Instrucción al pueblo, acerca de los mandamientos... y acerca de los sacramentos.*—(Madrid, 1955) 559.

GOICOECHEA ARRONDO, E., C. SS. R., *Alabanzas vespertinas.* Col. «San Alfonso».—Madrid, 1956) 38.

* De la EDIT. HIJOS DE GREGORIO DEL AMO, Calle de la Paz, 4, Madrid:

FABER, FEDERICO GUILLERMO, *Conferencias espirituales,* 3.ª ed.—(Madrid. 1953) 420.

MARTÍN SÁNCHEZ, BENJAMÍN, PBRO., *Sepamos sufrir,* 3.ª ed.—(Madrid, 1955) 64.

* De la EDIT. LABOR, S. A. Provenza, 84-88, Barcelona:

LLORCA, BERNARDINO, S. J., *Nueva visión de la Historia del Cristianismo.* La Iglesia, las Herejías, los Concilios, el Dogma, la Patrología, la Arqueología, la Liturgia, el Monacato, las Misiones, en síntesis independientes, desde el principio hasta nuestros días, 2 tomos.—(Barcelona-Madrid, 1956) XXVIII-871; XII-1621.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

OLGIATI, FRANCISCO, PBRO., *Silabario de la Teología.* Vers. de la 2.ª ed. italiana por Antonio Briva, Pbro.—(Barcelona, 1956) 371.

* De la EDIT. BALMES, Durán y Bas, 11, Barcelona:

CASANOVAS, IGNACIO, S. I., *San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús,* 2.ª ed. (*Obras del P. Casanovas,* V).—Balmesiana (Barcelona, 1954) 398.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *Práctica de los Ejercicios intensivos,* 3.ª ed.—(Barcelona, 1955) 483.

CALVERAS, JOSÉ, S. I., *Los Ejercicios de San Ignacio en su forma intensiva,* 3.ª ed.—(Barcelona, 1955) 48.

Guía del Cristiano. Devocionario popular, 11.ª ed., p. 736. *Oraciones del niño cristiano,* sacadas de «*El primer libro del niño cristiano*», 6.ª ed., p. 96. *Dietario litúrgico del misal, para uso de los fieles.* Año del Señor 1956, p. 31.—(Barcelona, 1954 y 1955).

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona:

FERRERES-MONDRÍA, S. I., *Epítome de Teología Moral.* Octava edic., cuarta en castellano.—(Barcelona, 1955) 823.

* De la EDIT. HERDER, Avda. José Antonio, 591, Barcelona:

WELTY, EBERHARD, *Catecismo social*, t. 1.º *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social.* Vers. del alemán por Juan Manuel Pérez, O. P.—(Barcelona, 1956) 342.

* De la EDIT. ERICH WEWEL, Weiherhofstrasse, 2, Freiburg im Br., Alemania:

HÄRING, BERNHARD, *Das Gestz Christi Moral-theologie*, dargestellt für Priester und Laien, 2.ª ed.—(Freiburg im Breisgau, 1954) 1446.

* De la ASCHEDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, Gallitzinstrasse, 13, Münster in W.:

Spanische Forschungen der Görresgesellschaft. Erste Reihe: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 11 Band.—(Münster in W., 1955) 248.

* De L. I. C. E., R. BERRUTI ET C. EDITORI, Via Fabro, 2, Torino, Italia:

VITTONATTO, GIUSEPPE, O. P., *Il Vecchio Testamento. Il Libro di Geremia commentato.*—(Torino, 1955) X-589.

BOSCHI, GERMAIN, S. J., *Digiuno eucaristico e messe vespertine. La Costituzione Apostolica «Christus Dominus» con l'annessa Istruzione del S. Offizio*, 2.ª ed. riveduta e aumentata.—(Torino, 1955) 182.

* De la EDIT. DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA [CANADA]:

LESAGE, GERMAIN, O. M. I., *Jeunes d'aujourd'hui et Vie religieuse.*—(Ottawa, 1955) 180.

CROTEAU, JACQUES, O. M. I., *Les fondaments du Personnalisme de Maritain.*—(Ottawa, 1955) 267.

* De EDITS. DESCLÉE DE BROUVER, 22 Quai au Bois, Bruges, Bélgica:

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres* 16, 2me. *Serie Dieu et son oeuvre. La Trinité* (livres VIII-XV) 2. *Les Images.* Texte de l'édit. bénédictine. Trad. par P. Agaësse, S. J. Notes en col. avec J. Moingt, S. J.—(Bruges, 1955) 707.

* De LETOUZEY ET ANÉ EDIT., 87, Boulevard Raspail, Paris:

JANIN, R., A. A., *Les Eglises Orientales et les rites orientaux*, 4ème edit. revue et remaniée.—(Paris, 1955) 548.

* De FERNAND AUBIER EDIT. 13, Quai Conti, Paris.

DIDIER, GEORGES, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la moral de Saint Paul* (Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie, S. J. de Lyon-Fourvière, 32).—(Paris, 1955) 254.

* De EDIT. XAVIER MAPPUS, 52 Avenue Foch, Le Puy, Francia:

SALET, GASTON, S. J., *Trouver le Christ.*—(Le Puy, 1955) 240.

* De la «BUENA PRENSA», Donceles 99-A., Apart. 2181, México, 1, D. F.:

MARTÍNEZ DEL CAMPO, RAFAEL, *Etica.*—Edit. Jus (México, 1955) 319.

* De la PONTIF. UNIVERS. CATOL., Pôrto Alegre, Brasil:

Guía da Pontifícia Católica Universidade do Rio Grade do Sul.—(Pôrto Alegre, 1955) 178.